This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

LANE MEDICAL LIBRARY STANFORD
2 45 0423 8721

Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe

von

Gustav Teichmüller,
ordentl. Professor der Philosophie zu Dorpat.

II. Heft.

Pseudohippokrates de diaeta. — Herakleitos als Theolog. — Aphorismen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

LANE

MEDICAL LIBRARY

Seidel Collection

HISTORY OF MEDICINE AND NATURAL SCIENCES

Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe.

II.

Neue Studien

zur

Geschichte der Begriffe

von

Gustav Teichmüller,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Dorpat.

II. Heft.

Pseudohippokrates de diaeta. — Herakleitos als Theolog. — Aphorismen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1878.

LANE

+1754
26
H.2
878

Vorrede.

Unter dem Titel „Pseudohippokrates de diaeta“ untersuche ich die philosophischen Begriffe im fünften Jahrhundert v. Chr. Wäre es mir um eine mehr künstlerische Gruppirung des Stoffes zu thun gewesen, so hätte ich die Rücksicht auf jenes der Abfassungszeit nach strittige Buch bei Seite lassen müssen. Da sich aber Zeller um die Datirung dieses wichtigen Buches viel Mühe gegeben und (in der Vorrede zum ersten Bande der Philosophie der Griechen, vierte Auflage) seine Methode mit glänzenden Farben gegen die angeblich von mir befolgte vertheidigt hat, so glaubte ich, dass es wegen des verdienten Ansehens dieses Gelehrten von einem wissenschaftlichen und sachlichen Interesse sei, seine Methode einer kleinen Probe zu unterwerfen und die Abfassungszeit des Buches zugleich mit den Begriffen im fünften Jahrhundert festzustellen. Desshalb möge man hier die kritische Form verzeihen, in welcher der durchaus posi-

75229

tive Inhalt der Untersuchung erscheint. Sollte, wie ich zu vermuthen wage, der Leser auf meine Seite treten, so würde grade wegen der eingemischten Kritik ein doppelter Gewinn sich herausstellen, indem einerseits die alten, fehlerhaften Vorstellungen beseitigt, andererseits eine nicht geringe Anzahl neuer Begriffe bei den Philosophen des fünften Jahrhunderts festgestellt werden, zugleich würde auch die Schrift „de diaeta" die älteste zusammenhängende Probe griechischer Prosa abgeben.

In dem ersten Bande meiner Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe stellte ich die Philosophie Heraklit's dar, indem ich von seiner Auffassung der Natur ausging, in der Ueberzeugung, dass Alles, was die früheren Griechen Metaphysisches gedacht haben, sich an die Auffassungen anschliessen musste, die sie von der Erde, der Sonne, der Luft, dem organischen Leibe, kurz von der durch Erfahrung gegebenen Natur gewonnen hatten. Ich liess dabei eine Reihe von Fragmenten ausser Acht, die ich in einem zweiten Heft zu untersuchen versprach und die deutlich auf einen zweiten Ausgangspunkt für das Philosophieren hinwiesen. Die Philosophie tritt nämlich immer erst auf, nachdem schon lange vorher die Religion und Mythologie eine Erklärung der Welt für die Phantasie und das Gemüth geleistet hat. Desshalb muss die Philosophie sofort in einem Gegensatz zur Theologie stehen. Es liegt aber nichts im Wege, dass die Philo-

sophen auch auf einen rationalistischen Skepticismus in der Art des Xenophanes Verzicht leisten und sich in die poetische Ausdrucksweise der Theologen hineindenken, um schliesslich zu finden, dass Philosophie und Religion dieselbe Wahrheit verkünden, nur in verschiedener Sprache. Ich meinte nun diese Auffassung der Religion bei Heraklit anzutreffen, und namentlich waren mir, seitdem ich in Göttingen einst bei meinem Collegen Brugsch die hieroglyphische Sprache studiert und das Todtenbuch gelesen hatte, eine Menge der merkwürdigsten Aehnlichkeiten in Dogmen und Ausdrücken zwischen Heraklit nnd den ägyptischen Theologen aufgefallen. Ich sprach darüber schon in der archäologischen Gesellschaft zu Basel in einigen Vorträgen und will nun versuchen, diese Hypothese hier zu begründen, die sich mir jetzt seit vielen Jahren befestigt hat, da ich nirgends in meinen Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie Anlass fand, Gegenindicien wahrzunehmen. Ich halte aber dafür, dass man in ungewissen Dingen, bei welchen kein zwingender mathematischer Beweis geführt, sondern höchstens eine grosse Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann, nur das Recht hat von Hypothesen zu sprechen; doch können exact begründete Hypothesen unter den Instrumenten der Forschung nicht entbehrt werden. Auch ist es sehr schlimm, dass wir die Geheimlehre der griechischen Religion so wenig kennen und daher

vielleicht Manches direct auf Aegypten beziehen, was nur indirect daher stammt, unmittelbar aber vielleicht in hellenischem Geheimcult seine Begründung finden könnte.

In dem dritten Abschnitte gebe ich Aphorismen zur Ergänzung meiner früheren Studien. Es werden darin einige Angriffe abgewehrt*), einige Resultate durch weitere Gründe noch mehr befestigt, zugleich auch mancherlei neue Ergebnisse gewonnen.

Während wir uns in diesen Untersuchungen hauptsächlich in der archaischen Periode der griechischen Philosophie bewegen, so wird das unter der Presse befindliche dritte Heft dieser Studien die reifen Früchte der systematischen Kraft der Griechen in's Auge fassen. Die Aristotelische Ethik und besonders der Begriff der praktischen Vernunft verlangte eine neue Untersuchung, deren Resultate ich vorlegen werde.

Dorpat, im Februar 1878.

---

*) Eben erst kommt mir eine Schrift von Dr. Alois Spielmann über Platon's Pantheismus zu Gesicht. Spielmann entscheidet sich nach sorgfältiger Discussion der verschiedenen Auffassungen Plato's ganz für meinen Standpunkt, da er, wie er sagt, durch Vorurtheile nicht an die alten Auffassungen gebunden sei und die gesunde Vernunft die Lösung der früheren Widersprüche verlange. [Neapel, August 1878.]

Inhaltsverzeichniss.

Pseudohippokrates
de diaeta.

Einleitung:

Meine Datirung des Buches und die Grundsätze der Kritik S. 3.

Die Einwendungen Zeller's S. 6.

§ 1. Der Stil des fünften Jahrhunderts. — Demokrit und Polybos S. 7.

§ 2. Die frühere Literatur S. 10.

Die λόγοι und Medicin vor Hippokrates S. 11.

Der Diätetiker und Hippokrates S. 14.

§ 3. Die Philosophen des fünften Jahrhunderts S. 20.

§ 4. Die Gleichheit der Seele und des Geistes, bei Anaxagoras und dem Diätetiker S. 28.

a. Die Gleichheit der Vernunft bei Anaxagoras S. 29.

b. Die gleiche Seele des Diätetikers S. 32.

α. Die Verschiedenheiten der Constitution S. 32.

β. Die Gleichheit der Seele S. 34.

c. Der Diätetiker und Anaxagoras S. 43.

Die Philosophen und ihre Schulen S. 46.

§ 5. Der Diätetiker als angeblicher Plagiator an Archelaus. — Diogenes von Apollonia S. 47.

Archelaus und der Diätetiker S. 48.
Diogenes von Apollonia S. 50.

§ 6. *Νόμος* und *φύσις*. Xenophanes, Demokrit, Heraklit S. 53.

Demokrit S. 56.
Xenophanes S. 56.
Heraklit S. 57.

§ 7. Excurs zur Entwicklung der Begriffe von Gesetz (*νόμος*) und Natur (*φύσις*) S. 61.

Die Hebräer S. 61.
Die Griechen S. 63.
Die theologische Periode S. 64.
Die Anfänge der Wissenschaft S. 65.
Xenophanes S. 66.
Heraklit S. 67.
Sophisten und Atomiker S. 68.
Hippokrates S. 70.
Sokrates S. 72.
Ueberblick der Entwicklung S. 72.
Plato S. 73.
Sokrates und Plato S. 75.

§ 8. Die sieben *σχήματα* und Zeller's Vocale S. 78.

Schluss S. 83.

Corollarien:

1. Ueber das Schülerverhältniss im Allgemeinen und Kratylos im Besonderen S. 85.
2. Muthmassliche Erwähnung der Schrift von der Diät bei Aristoteles S. 89.

Die Stelle in der Schrift über die Auslegung der Träume S. 89.

Die Stelle in den Problemen S. 94.

Herakleitos als Theolog.

Erstes Kapitel.

Bekanntschaft der griechischen Philosophen mit der ägyptischen Cultur.

Unbekanntschaft Heraklit's mit ägyptischer Weltanschauung anzunehmen, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit S. 105.
Herodot über die ägyptisirenden griechischen Gelehrten S. 110.
Xenophanes und die ägyptische Theologie S. 112.
Parmenides und die ägyptische Theologie S. 114.
Religion und Philosophie S. 116.
Heraklit und ägyptische Theologie S. 117.
Frühere Meinungen über diese Frage und Feststellung der Kriterien S. 118.
Meine Aufgabe S. 121.

Zweites Kapitel.

Die Offenbarung als Erkenntnissquelle.

Persönliche Lebensstellung S. 124.
Die Sibylle S. 126.
Credo ut intelligam S. 128.
Die änigmatische Sprache S. 129.

Drittes Kapitel.
Allgemeine Uebereinstimmung in den Grundgedanken.

Tylor's Anfänge der Cultur S. 138.
§ 1. Physische Weltansicht S. 141.
§ 2. Das Eine. Kein Entstehen und Vergehen S. 143.
§ 3. Actus und Potenz S. 144.
Excurs über eine Stelle des Phädrus S. 145.
§ 4. Die Einheit der Gegensätze S. 155.
§ 5. Ewiger Fluss, Krieg und Harmonie S. 164.
§ 6. Die Reinen S. 168.
§ 7. Der Logos S. 170.
§ 8. Weltperioden S. 177.
Corollar über griechische Volksreligion und Mysterien S. 180.

Viertes Kapitel.
Specielle Semiotik.

§ 1. Der ägyptische Horus und das Heraklitische Gott-Kind S. 188.
Eine ägyptische Statuette im Museum zu Basel S. 188.
Heraklit's spielendes Gott-Kind S. 188.
Kritik der Erklärungen von Bernays und Zeller S. 189.
Neue Erklärung des Heraklitischen Gott-Kindes S. 193.
§ 2. Das Brettspiel des Gottes (*πεσσεύων*).
Erinnerung an Aegypten S. 195.
Die teleologische Nothwendigkeit und vernünftige Ordnung in diesem Spiel S. 195.
a. Gewöhnliche Bedeutung dieses Spiels in den Vergleichungen S. 196.
b. Heraklit kann das Brettspiel nicht mit dem Würfelspiel verwechseln S. 198.

Der Krieg in den Dingen (διαφερόμενος) S. 201.
Prüfung der Conjectur von Bernays S. 201.
Neue Erklärung der Stelle. Das Brettspiel bedeutet den Krieg im Wesen der Welt S. 202.
§ 3. Der täglich neue Helios S. 205.
Urheber dieser Lehre ist nicht Heraklit S. 208.
Brugsch und Lepsius über die ägyptische Kosmologie S. 208.
Bestätigung durch das Zeugniss Plutarch's S. 210.
Proclus zeigt die Verbindung der alten Theologie und Kosmologie S. 211.
Folgerungen: Heraklit's Helios ist Dionysos und Horus S. 212.
Die Inschrift der Basler Statuette S. 214.
Analoge Vorstellungen, von der vergleichenden Mythologie gesammelt S. 215.
Der Herakles der Ephesier S. 217.
§ 4. Die Kähne (σκάφαι) der Gestirne S. 224.
§ 5. Die Leichen S. 236.
§ 6. Tag und Nacht ist dasselbe S. 238.
§ 7. Helios, Dike, die Hölle und die Wächter S. 239.
§ 8. Das Riechen im Hades S. 244.
Schluss S. 247.

Aphorismen.

Lotze S. 257.
Ueber den Titel: Geschichte der Begriffe S. 261.
§ 1. Platonisches und Aristotelisches S. 263.
Unsterblichkeitslehre bei Plato und Aristoteles S. 263.
Aristoteles aus Plato zu erklären. Νοῦς ohne ὄργανον S. 266.
Eristische Kritik des Aristoteles. Begriff der φορά S. 268.

§ 2. Anaximandrisches S. 273.
Bemerkung über die Vertreter der mythologischen Naturauffassung S. 274.
Die Apsis der Sonne S. 276.
Ueber die Gestalt der Erde S. 278.

§ 3. Heraklitisches S. 279.
J. Mohr. — Der Arcturus S. 279.
Sonnenbahn und Sonnenkahn S. 283.
Kreyenbühl über die Bewegung und das Heraklitische Feuer S. 285.
Heinze. Das Selbstbewusstsein des Logos S. 286.

Pseudohippokrates

de diaeta.

Einleitung.

Meine Datirung des Buches und die Grundsätze der Kritik.

Das Buch „von der Lebensweise", welches sich in dem überlieferten Körper der Hippokratischen Werke findet, ist in vielen Beziehungen, ganz besonders aber für die Geschichte der alten Philosophie wichtig und merkwürdig. Ein rechter Gebrauch desselben ist jedoch nicht eher möglich, als bis die Abfassungszeit desselben festgestellt ist. Nun glaubte Galen darin die Spuren des grössten Alterthums zu entdecken und führte die Meinungen der Gelehrten an, wonach es dem Philistion oder Ariston oder Euryphon oder Philetas zugeschrieben wird. Das zweite Buch hielt er würdig, von Hippokrates selbst verfasst zu sein*); die Neueren aber, unter Anderen Zeller, Bernays und Schuster, nahmen eine Bekanntschaft mit Aristotelischer Philosophie bei dem Verfasser an und setzten das Buch also in die Aristotelische oder auch in die Alexandrinische Zeit. Um diese Widersprüche zu untersuchen und womöglich die Bestimmung

*) De alim. facult. I, p. 473 (Kühn).

der Abfassungszeit in enge Gränzen einzuschliessen, unternahm ich es*), die philosophischen Begriffe des Verfassers genau festzustellen, und gelangte zu dem Resultate, dass der Verfasser noch keine Ahnung von Aristotelischer und Platonischer Philosophie habe und dass er auch die entscheidenden neuen termini und zugehörigen Anschauungen von Empedokles, Demokritos und Anaxagoras noch nicht kenne, dagegen aber deutliche Spuren des Heraklitismus zeige. Ich setzte daher die Abfassungszeit zwischen die Gränzen, die durch die Namen von Heraklit und Anaxagoras annähernd bestimmt werden können.

Philosophische Begriffe liefern ebenso bestimmte chronologische Indicien, wie angeführte Namen und Thatsachen. Wenn ein Schriftsteller z. B. den Terminus Entelechie braucht, so ist es ebenso gewiss, dass er nicht vor Aristoteles gelebt haben kann, wie ein Schriftsteller nicht zu Augustus Zeit schreiben konnte, der die Zerstörung Jerusalems durch Titus irgendwo erwähnt. Ich bin mir aber wohl bewusst gewesen, dass durch die philosophischen Begriffe unseres Diätetikers allein keine unbedingte Gewissheit der Datirung zu erreichen ist, und liess desshalb die Möglichkeit offen, dass mein Resultat durch Rücksicht auf medicinische Begriffe und andere Fragen modificirt werden könnte. Dagegen erinnerte ich an die durch Artemidorus Capito und Dioskorides bekannter Massen verübten Interpolationen und behauptete desshalb, dass bloss vereinzelte Anachronismen in Ausdrücken und Ansichten, wenn sie sich finden sollten, dennoch nicht ohne Weiteres das von mir gewonnene Resultat umstossen könnten, sofern, um Interpolationen von der Theorie unseres Verfassers zu unter-

*) Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd. I, S. 249 ff.

scheiden, nur die in dem ganzen Werke zu Grunde liegende und alle Theile durchdringende Gesammtanschauung massgebend sein dürfte.

Obgleich diese Grundsätze der Kritik mir unanfechtbar zu sein scheinen, so will ich doch bemerken, dass es auch immerhin einige Denker giebt, die, von dem gemeinsamen Fortschritt der wissenschaftlichen Arbeit unberührt, con amore ihren eigenen Gedanken nachhängen und deren Producte man bloss nach den Grundanschauungen chronologisch schwer bestimmen könnte, die man daher nur richtig bestimmen wird, wenn man die aus der Atmosphäre ihrer Zeitbildung einfliessenden Elemente in den Kenntnissen, Ausdrücken, Vorurtheilen, gemeldeten Thatsachen und Namen u. s. w. in Rechnung zieht. So würde man z. B. die modernen Volksbücher von Moleschott und Büchner u. A. nach den Vorstellungen, die sie sich von der Seele und der Materie machen, in das sechste Jahrhundert vor Christi Geburt zu setzen geneigt sein; nach den Kenntnissen aber, die sich ihre Verfasser nebenbei aus den exacten Wissenschaften angeeignet haben, muss man sie für Producte unserer Zeit erklären.

Dazu kommt, dass ein Buch und ein Mann auch nicht immer sofort allgemein bekannt und berücksichtigt wird, sondern mehrere Jahrzehnte fast unbeachtet bleiben kann, wie z. B. Spinoza und Schopenhauer. Es ist darum durchaus nicht nothwendig, dass die späteren Schriftsteller immer genaue oder irgend welche Kunde von den früheren Lehren besitzen und darauf kritisch Rücksicht nehmen müssten, vorzüglich in einer Zeit, wo der Buchhandel nicht florirte und noch keine Jahresberichte geschrieben wurden.

Dies sind die Gründe, wesshalb ich nicht glaube, die Zeit des Buches de diaeta abschliessend und unzweifelhaft festgestellt zu haben; denn er konnte mög-

licher Weise auch gleichzeitig mit Anaxagoras, Empedokles und Demokritos leben, wenn man nur voraussetzt, dass er von den Lehren dieser Männer nichts gehört und nichts angenommen und überhaupt von den Brennpunkten der damaligen wissenschaftlichen Arbeiten abseits gewohnt habe. Obgleich mir also eine gewisse Latitüde der Zeitbestimmung nothwendig erscheint, wenn man allen Forderungen exacter Kritik genügen will, so können wir uns doch, wenn die eingewobenen Kenntnisse und Ausdrücke und Namen nicht in Discrepanz stehen zu den Grundanschauungen, nur an diese halten, da die Fortschritte der Wissenschaft sich an diesen am Bestimmtesten erkennen lassen. Ich sehe desshalb bis jetzt keinen Anlass, von dem gewonnenen Resultate auch nur einen Schritt zurückzuweichen.

Die Einwendung Zeller's.

Gegen meine Auffassung hat nun Zeller in seiner vierten Auflage der Geschichte der Philosophie der Griechen S. 633 ff. einige Einwendungen erhoben, obwohl er zugesteht, dass seine früheren chronologischen Ansätze falsch waren und an eine Bekanntschaft des Verfassers mit der Aristotelischen Lehre von den Elementen nicht mehr zu denken sei. Allein er weicht von meinem Ansatz doch noch mindestens um ein halbes Jahrhundert ab, da er die Schrift de diaeta nicht in das zweite Drittel des fünften, sondern in die ersten Jahrzehende des vierten Jahrhunderts setzen und von einem compilatorischen Jonier in Athen schreiben lassen will. Die Feststellung der Zeit einer Schrift ist aber von grossem Interesse, sofern dadurch die Geschichte der Begriffe Licht erhalten kann, und wir dürfen es daher nicht vernachlässigen, die sieben Gründe Zeller's sorgfältig zu erwägen. Sollte sich auch herausstellen, dass sie etwas eilfertig aufgerafft sind, so wird die Kritik derselben

doch nicht bloss der Exactheit unserer Auffassung dienlich sein, sondern uns zugleich den Anlass geben, die Zusammenhänge der philosophischen Theorien in dem nach dieser Seite ziemlich dunklen fünften Jahrhundert sorgfältig zu studiren.

---

§ 1.

Der Stil des fünften Jahrhunderts.

Demokrit und Polybos.

Der erste Grund, den Zeller anzuführen weiss, betrifft den Stil des fünften Jahrhunderts. Unser Verfasser soll so nach empirischer Vollständigkeit streben, so mit Einzelnheiten überladen sein, „dass er von dem Stil jener Zeit, wie er in allen philosophischen Fragmenten des fünften Jahrhunderts hervortritt, weit abliegt". Und „selbst die Bruchstücke des Diogenes und Demokrit und die unter Hippokrates' Werken befindliche Schrift des Polybos *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* sind um ein merkliches einfacher und alterthümlicher gehalten".

Diese Bemerkungen Zeller's können nur für solche Gelehrte geschrieben sein, die weder die Schrift de diaeta, noch die Demokritischen Fragmente, noch das Büchlein *περὶ φύσιος* gelesen haben. Wer sich auch nur wenig mit Demokrit abgegeben hat, wird Mullach zustimmen müssen, wenn er sagt (Fragm., p. 338): „Quae quum ita sint, nemo dubitabit, quin philosophus Abderitanus in eorum fuerit numero quorum vix singuli singulis saeculis nascuntur. Fuit ille, quamquam in caeteris dissimilis, in hoc aequabili omnium artium studio simillimus Aristotelis. Atque haud scio an Stagirites illam qua reliquos philosophos

superat eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit. Inde illa frequens apud Aristotelem Democriti mentio est." Es gehört in der That eine merkwürdige Sorglosigkeit dazu, die genaue Theorie Demokrit's von den Figuren (*σχήματα*) der Atome, durch die er die Qualitäten der Erscheinungen erklärt, die überall herangezogene Natur des Leeren, wodurch das specifische Gewicht der Körper und die Wahrnehmungsvorgänge gedeutet werden, die überraschende Unterscheidung des subjectiven und objectiven Elementes in der *φαντασία*, die systematische und technische Durcharbeitung aller bisherigen Kenntnisse, die wir bei Demokrit finden, — diese ganze mit Aristoteles in der That verwandte Art der wissenschaftlichen Arbeit für „alterthümlicher und um ein merkliches einfacher" zu erklären, als die in dem ersten Buche de diaeta gegebenen einfältigen Anschauungen. Wenn es daher richtiger Grundsatz der Kritik ist, die Schriften für älter zu halten, welche die später aufgekommenen Begriffe und Distinctionen und Methoden noch nicht kennen, so kann kein Urtheilsfähiger zweifeln, dass der Verfasser der Schrift de diaeta viel älter sein muss als Demokrit und dass es unmöglich ist, ihn zu seinem Compilator zu machen.

Was nun die Schrift *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* betrifft, die nach Galen von dem grossen Hippokrates selbst*), nach Andern aber von dem Schwiegersohne des Hippokrates herrühren oder wenigstens ausgearbeitet sein soll und nach Zeller's wunderbarer Meinung „um ein merkliches alterthümlicher" sei, als unsere Schrift de diaeta: so

*) Galeni opp. XV ed. Kühn p. 11: *οἱ πλεῖστοι μὲν γὰρ τῶν γνόντων Ἱπποκράτειον τέχνην τοῖς γνησίοις συγκαταριθμοῦσι, νομίζοντες τοῦ μεγάλου Ἱπποκράτους σύγγραμμα, τινὲς δὲ Πολύβου τοῦ μαθητοῦ κ. τ. λ.*

bezweifle ich, dass, wer dies behauptet, beide Schriften mit einiger Aufmerksamkeit gelesen und verglichen haben kann. Denn beide stimmen zwar darin überein, dass sie die Natur der Dinge nicht aus einem einzigen Elemente erklären wollen, sondern aus einer Mischung; der Verfasser von der Schrift de diaeta aber geht höchst einfältig und alterthümlich auf die Mischung von Feuer und Wasser zurück, woraus er alle Dinge ableitet, während der angebliche Polybos viel subtiler und gelehrter ist, den Melissos citirt, an gelehrte Disputationen erinnert und die menschliche Natur aus der Mischung von Blut, Schleim, gelber und schwarzer Galle erklärt, wovon unser Verfasser de diaeta nichts weiss. Man vergleiche nur die beiden Grundgedanken, die immer wiederkehren in der ganzen Durchführung, und man wird keinen Augenblick zweifeln, dass der Mischer von Feuer und Wasser wohl simpler und alterthümlicher sei, als der die vier Grundstoffe des animalischen Körpers distinguirende gelehrtere Polybos*).

Wollte man die Ausrede versuchen, der Diätetiker sei philosophischer und habe von diesen vier Elementen und ihren animalischen Gegenstücken abstrahirt, um die

*) De diaeta I, 3 (Ermerius): *Ξυνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῷα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροιν μὲν τὴν δύναμιν, ξυμφόροιν δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος.* Polybos aber de natura hominis 3 (Erm.) geht von vier Elementen aus, die ihre Eigenschaften und Kräfte in das Mischungsproduct mitbringen und nach dessen Auflösung ein jedes wieder zu dem ihm Gleichartigen zurückgehe: *τὸ τε ὑγρὸν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ ξηρὸν πρὸς τὸ ξηρὸν καὶ τὸ θερμὸν πρὸς τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν πρὸς τὸ ψυχρόν.* Aus diesen besteht Alles: *ἀνάγκη τοίνυν τῆς φύσιος τοιαύτης ὑπαρχούσης καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων καὶ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ ἓν εἶναι τὸν ἄνθρωπον.* Und cap. 4: *Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθήν τε καὶ μέλαιναν καὶ ταῦτά ἐστι αὐτῷ ἡ φύσις τοῦ σώματος καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει.*

Lehre einfacher zu machen: so wäre dies ziemlich absurd, da er dann doch mit einem Worte auf seine Leistung anspielen müsste und irgendwo verrathen würde, dass ihm die schwarze und gelbe Galle nicht unbekannt sei, sondern von ihm auf noch einfachere Principien zurückgeführt werde. Allein unser Diätetiker weiss eben von diesen Unterschieden noch nichts und bleibt darum getrost bei seinem Wasser und Feuer.

---

§ 2.

Die frühere Literatur.

Zeller bemerkt ferner: „Der Verfasser sagt uns ja aber auch selbst, dass er einer literarisch vorgeschrittenen Zeit angehöre, wenn er c. 1 der Vielen erwähnt, welche schon über die für die Gesundheit zuträglichste Diät, ebenso II, 39 aller derer, welche (ὁκόσοι) über die Wirkung des Süssen, Fetten u. s. w. geschrieben haben. Dass es über diese Gegenstände schon vor Hippokrates eine ganze Literatur gegeben haben sollte, ist höchst unwahrscheinlich, und wenn Teichmüller hiegegen an Heraklit erinnert, der sich Frag. 13 gleichfalls auf sein Studium der früheren Literatur berufe, so trifft dies nicht zur Sache: denn 1) spricht Heraklit dort nur von λόγοι, die er gehört, nicht von einer Literatur, die er studirt habe, und 2) handelt es sich nicht darum, ob es damals überhaupt Schriften (mit Einschluss der homerischen, hesiodischen, xenophanischen und anderer Gedichte), sondern ob es auch schon über die oben bezeichneten Fragen eine bändereiche Literatur gab.“ — Wir haben nun Zeller's Worte gehört; doch nein, er wird nicht gestatten, dass wir so ungenau uns ausdrücken, wir haben ja nur Schrift-

zeichen gelesen. Doch wir werden uns wohl wenig um solche Pedanterei bekümmern; denn wie könnte er beweisen, dass Heraklit nichts gelesen hätte, sondern den Hekatäus und Xenophanes und Hesiodus bloss gehört oder von Hörensagen kennen gelernt hat! Eine solche Behauptung wäre ganz aus der Luft gegriffen und dass der Ausdruck λόγος und λόγοι im Griechischen niemals ausschliesslich Worte oder Reden bedeutet hat, sondern immer auch den Inhalt dieser Reden, nämlich die dadurch kundgegebenen Gedanken, Erzählungen, Lehrmeinungen oder auch die Aufzeichnungen dieses Inhalts in Schriften, das noch zu beweisen, würde in der That überflüssig sein.

Die λόγοι und Medicin vor Hippokrates.

Wenn Zeller aber für höchst unwahrscheinlich hält, dass es schon vor Hippokrates eine ganze Literatur gegeben habe, so ist diese Meinung, die M. Double in der Akademie der Medicin ebenfalls aussprach (qu' Hippocrate seul, sans antécédents, sans rien avoir emprunté aux siècles qui l'avaient précedé, puisqu'ils n'avaient rien produit, ouvre à l'esprit la route de la vraie médecine), durch Daremberg glänzend widerlegt. Ich citire aus seiner Histoire des sciences médicales (Paris 1870) nur ein paar Stellen. Pag. 89: Nulle part, dans la Collection hippocratique, les auteurs ne se donnent comme les premiers qui aient défriché le champ de la médicine. — — Tous nos efforts ont tendu à rattacher le siècle d'Hippocrate aux siècles précédents et à justifier cette parole d'un médicin de Cos (Ancienne médicine 2): „La médecine est dès longtemps en possession de toutes choses, en possession d'un principe et d'une méthode qu'elle a trouvés; avec ces guides, de nombreuses et excellentes découvertes ont été faites dans le long cours des siècles."

Pag. 90: Il faut n'avoir ni étudié l'histoire grecque, ni réfléchi sur les conditions du développement de la science et des lettres — -- pour s'imaginer que la médecine est sortie toute faite de la tête d'Hippocrate, comme Minerve tout armée du cerveau de Jupiter. Schon bei Homer findet Daremberg die anatomische Nomenclatur des Hippokrates und ebenso die Spuren der Rolle, die später Blut und Luft in der Physiologie spielen, ebenso die Kenntniss der gefährlichen Stellen des Körpers, die Prognose der Blessuren und die Therapie. Enfin nous pouvons désormais affirmer, contrairement à l'opinion généralement répandue, que la médecine avait, au temps d'Homère, une existence aussi réelle que la chirurgie. Obgleich ich Daremberg nicht beistimme in seiner abfälligen Beurtheilung der Philosophen nach ihrem Verhältniss zur Medicin, so muss ich doch erklären, dass er in unserer Frage eine tiefere historische Auffassung zeigt als Double und Zeller; denn soweit wir auch in das Alterthum herabsteigen, immer finden sich Vorgänger, soweit uns nur noch irgend eine Kunde geblieben ist. So sagt Aristoteles auch von Homer: *Τῶν μὲν οὖν πρὸ Ὁμήρου οὐδενὸς ἔχομεν εἰπεῖν τοιοῦτον ποίημα, εἰκὸς δὲ εἶναι πολλούς.* Wie aber dieser viele Vorgänger haben musste, wenn ihre Werke auch bloss mündlich überliefert wurden, so werden sicherlich, seitdem die Schreibekunst aufkam, die Aerzte allein sich nicht enthalten haben, ihre Gedanken aufzuschreiben. Dass die Griechen der Inseln aber schon mehr als ein Jahrhundert vor Hippokrates auch die Aegypter näher kennen lernten, ist wohl auch bekannt genug. Bei den Aegyptern aber fand sich eine ganz ausgebildete Medicin, sowohl Theorie als praktische Methode. Wenn es wahr ist, was Herodot sagt (II, 77), dass sie alle Krankheiten von der Ernährungsweise ableiteten, so hatten die Hippokratiker schon Veranlassung genug, sich neuer

Entdeckungen zu rühmen, indem sie eine andere Classe von Krankheiten auf die Einflüsse der Luft zurückführten. Ich will hier aber nicht näher auf die Entwicklung der Medicin eingehen, obgleich das Material reichlich fliesst und die Verlockung gross ist, da wir ja auch schon Heraklit im Kampfe mit den Aerzten erblicken, die sich für ihre Kunst und ihre Praxis gut bezahlen liessen. Es genüge, wenn hier gezeigt ist, dass Zeller's Meinung als ein veraltetes Vorurtheil zu betrachten sei. Von einer „bändereichen Literatur", etwa einer medicinischen Encyclopädie und vielen Jahrgängen medicinischer Revuen und dergleichen, spricht aber unser Diätetiker allerdings nicht, sondern nur von Vielen, die schon vor ihm über die der menschlichen Gesundheit zuträgliche Lebensweise geschrieben haben, und ob dies kurze Vorschriften oder umfassende Lehrgebäude waren, auch davon sagt er kein Wort.

Wenn Zeller aber II, 39 anzieht, wo der Verfasser seine Vorgänger angreift, die bloss im Allgemeinen vom Süssen, Bittern, Fetten, Salzigen u. s. w. die Wirkungen angegeben hätten, während er verschiedene Arten von fettigen und salzigen Speisen unterscheide, die ganz verschiedene Wirkungen hervorbrächten, indem einige abführten, andere obstruirten, einige kühlten, andere erhitzten u. s. w., so hat Zeller schwerlich die Tragweite dieser Stelle recht gewürdigt. Denn es geht daraus wohl mit Evidenz hervor, dass der Verfasser nicht in dem vierten Jahrhundert geschrieben haben kann, wo er ja die reichen Kenntnisse der Hippokratischen Schule schon vor sich hatte, und nicht ohne ausgelacht zu werden, so etwas von seinen Vorgängern behaupten konnte, sondern offenbar in einer Zeit, die noch ziemlich roh in der Weise wie Heraklit die Natur betrachtete und nach allgemeinen Eigenschaften, wie warm und kalt, hell und dunkel,

feucht und trocken die Wirksamkeit der Dinge analogisch zu erfassen suchte, wie unser Verfasser, der auch trotz seines Fortschrittes in dem Studium der Wirksamkeiten von Wasser und Luft und Nahrung und ihren verschiedenen Arten im Ganzen noch zu dem vorhippokratischen Standpunkt gehört, und die Anfänge der Gewebelehre, d. h. die vier organischen Elemente, nicht kennt. Ich halte Zeller's Bemerkungen für abgewiesen, weil sie ganz äusserlich einherfahren, ohne den inneren Zusammenhang in der Entwicklung der Begriffe zu berücksichtigen.

Der Diätetiker und Hippokrates.

Man kann aber ganz speciell zeigen, dass Hippokrates nicht nur eine umfangreiche medicinische Literatur, sondern dass er vielleicht auch unseren Diätetiker vor Augen gehabt hat.

Wenn man mit Daremberg*) die Bücher de fractis et articulis für die ächtesten Schriften des Hippokrates hält, so zeigt der Verfasser sogleich seine Kenntniss von berühmten Aerzten vor ihm, deren Methoden er der Reihe nach anführt und tadelt**). Und durch das ganze Buch hindurch weist er immer auf eine vielfältige vor ihm bestehende Medicin hin, deren verschiedene Vorschriften er ausführlich durch den schlimmen Erfolg

*) Histoire des sciences médicales, p. 93.

**) De fractis 1: *οἱ δὲ ἰητροὶ σοφιζόμενοι* und *οἶδα ἰητροὺς σοφοὺς δόξαντας εἶναι ἀπὸ σχημάτων χειρὸς ἐν ἐπιδέσει, ἀφ' ὧν ἀμαθέας αὐτοὺς ἐχρῆν δοκέειν εἶναι. Ἀλλὰ γὰρ πολλὰ οὕτω ταύτης τῆς τέχνης κρίνεται· τὸ γὰρ ξενοπρεπὲς οὔπω ξυνιέντες, εἰ χρηστόν, μᾶλλον ἐπαινέουσι ἢ τὸ ξύνηθες, ὃ ἤδη οἴδασι ὅτι χρηστόν, καὶ τὸ ἀλλόκοτον ἢ τὸ εὔδηλον.* Der Verfasser hat hier also schon mit der Vorliebe für fremdartige und ausländische Curmethoden zu kämpfen und zeigt, dass es auch in's Einzelne durchgeführte Schriften über chirurgische Medicin gab.

oder durch anatomische Erklärungen widerlegt*). Wenn man aber, wie ich, dem Ermerins zustimmt und die Bücher de aëre, aquis et locis und de ratione victus in morbis acutis für die sichersten Quellen Hippokratischen Stils und Gedankens erklärt: so findet man überall dort die Voraussetzung einer früheren in Schriftwerken niedergelegten Heilkunst. Hippokrates bezieht sich de ratione v. i. a. zuerst auf die Knidischen Gnomen, die er als richtige Krankengeschichten lobt, weil darin der Verlauf aller Krankheiten gut angegeben sei; es fehle aber die Anamnese (*προκαταμαθεῖν*), die der Kranke nicht immer geben könne. Er denkt wahrscheinlich an die zur Zeit der Erkrankung herrschenden Winde und das Trinkwasser und die Jahreszeit und dergleichen; nicht wahrscheinlich ist es aber, dass er, was Galen glaubt, an die allgemeine Natur der Krankheit und ihre Perioden denkt, weil darüber die Kranken keine Auskunft zu geben haben. Zweitens erklärt er sich mit der darin vorliegenden Semiotik (*ἐς τέκμαρσιν*) nicht einverstanden und drittens tadelt er die Einfachheit der therapeutischen Verordnungen. Man sieht aus dieser Kritik, dass in dieser Knidischen Gnosis schon eine vollständige medicinische Kunst schriftlich niedergelegt war und zwar eine solche, die sich auf alle Krankheiten erstreckte**).

Von diesen ältesten empirischen Aufzeichnungen der Medicin unterscheidet er spätere Bearbeiter***), die den

---

*) Z. B. § 25 fin., wo er die Nothwendigkeit seiner ausführlichen Darlegung angiebt.

**) L. l. § 1: *Οἱ ξυγγράψαντες τὰς Κνιδίας καλεομένας γνώμας ὀκοῖα μὲν πάσχουσι οἱ κάμνοντες ἐν ἑκάστοισι τῶν νοσημάτων ὀρθῶς ἔγραψαν.*

***) Ibid. § 3: *οἱ μέντοι ὕστερον ἐπιδιασκευάσαντες ἰητρικώτερον δή τι ἐπῆλθον περὶ τῶν προσοιστέον ἑκάστοισι.*

therapeutischen Theil wissenschaftlicher (ἰητρικώτερον) behandelt hätten. Was er dann aber hinzufügt, dass die Alten (οἱ ἀρχαῖοι) auch über Diät ungenügend geschrieben hätten, das beziehe ich wieder auf die Knidischen Aerzte, welche die Gnomen zusammenstellten. Ebenso auch endlich den Tadel, dass sie die Arten aller Krankheiten vollständig aufzählen wollten und dabei vergassen, dass eine und dieselbe Krankheit sehr wohl Verschiedenheiten bieten kann, die doch keine neue Species bilden. Galen theilt zur Erläuterung mit, dass die Knidischen Aerzte sieben Krankheiten der Leber, zwölf der Blase, vier der Nieren u. s. w. unterschieden. Wir sehen hieraus, dass Hippokrates eine allumfassende Nomenclatur und Eintheilung der Krankheiten schon den ältesten Schriftstellern zuschreibt, und was daraus folgt in Bezug auf die Ausbildung der Technik, sieht man sehr leicht; denn eine so in's Specielle eingehende Beschreibung setzt eine lange Beschäftigung und eine durch die Anerkennung der Zeitgenossen getragene Praxis voraus und zeigt also eine lange vor Hippokrates mit Gnosis geübte Kunst. Es fällt daher dem Hippokrates auch nicht ein, sich zuerst Kunst oder wissenschaftliche Medicin (τέχνη) zuzuschreiben, sondern er spricht überall von dieser als von einer längst bestehenden; was man auch daraus sehen kann, dass er den merkwürdigen Unterschied zwischen wissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Aerzten macht, welche vom Volke nicht unterschieden würden, weil beide dieselben Namen der Krankheiten und dieselben Heilmittel im Munde führten. Eine vor ihm schon bestehende wissenschaftliche Medicin ist also für Hippokrates überall stillschweigende und ausgesprochene Voraussetzung.

Vielleicht hat er aber auch unseren Tractat von der Diät schon gekannt. Ich schliesse dies aus seiner Be-

merkung über die Verordnung des Gerstenschleims. Er sagt nämlich, dass einige Aerzte immer undurchsiebten Gerstenschleim verordnen und dies für die richtige Cur halten, während andere es für die Hauptsache erklären, den Schleim erst durch ein Filter durchgehen zu lassen, weil sie sonst grossen Schaden von der Gerste erwarten*). Diese zweite Classe von Aerzten kennen wir durch unsern Diätetiker, was man, so viel ich sehe, noch nicht bemerkt hat. Unser Diätetiker weist nämlich die Eigenschaft der ungesiebten oder ungeschälten Gerste nach, stark zu purgiren. Diese kathartische Eigenschaft läge aber in der Hülse; daher verlöre die geschälte Gerste als Schleim gekocht diese Wirkung und würde umgekehrt zur Kühlung und Stopfung dienen, da sie von Natur kalt und trocken sei**). Demgemäss verordnet er bei Fieber drei Tage lang bloss Wasser und dann Gerstenschleim***). Will man aber den Fortschritt des Hippokrates gegen die dürftigen paar Kategorien, auf die unser Diätetiker Alles zurückführt, erkennen, so lese man bei Hippokrates weiter die vielseitige Charakteristik des Gerstenschleims und seiner Wirkungen und man wird sich überzeugen, dass unser Diätetiker nur eine Vorstufe vor dem Eingang der Hippokratischen Kunst bilden kann†).

*) L. l. § 7: *οἱ δέ τινες περὶ παντὸς ποιέονται, ὅκως κριθὴν μηδεμίαν καταπίῃ ὁ κάμνων · μεγάλην γὰρ βλάβην ἡγεῦνται εἶναι · ἀλλὰ δι' ὀθονίου διηθέοντες τὸν χυλὸν διδόασι.*

**) De diaeta II, 40 Erm. Es ist zwar noch ein Unterschied zwischen Schälen oder Reinigen einerseits und Durchlassen andererseits; allein das Wesentliche ist die Entfernung der Hülsen, und der Diätetiker hat diese Feinheiten der Filtrirung, wie es scheint, noch nicht gekannt. Bei den Gemüsen sieht er umgekehrt die purgirende Kraft im Saft (*χυλός*) und die austrocknende im Fleisch (*σάρξ*), wie er den unlöslichen Faserstoff benennt.

***) Ibid. § 73.

†) L. l. § 10 sqq.

Nimmt man nun das Buch de aëre, aquis et locis, so findet sich zwar wohl keine directe Beziehung auf unsern Diätetiker, aber das ist jedenfalls sofort einleuchtend, dass es einem viel späteren Verfasser zugehört, als der Diätetiker sich erweist. Denn der Unterschied der Kenntnisse und allgemeinen Bildung ist sehr bedeutend. Da dies nun in der That auf der Hand liegt, so will ich die allgemeine Vergleichung bei Seite lassen und nur ein paar einzelne Züge hervorheben. Bei dem Diätetiker ahmen die menschlichen Sitten und Gebräuche und Künste (*νόμοι*, *τέχναι*) alle der menschlichen Natur nach, und er versucht diese Uebereinstimmung in alterthümlicher Kürze durchzuführen; bei Hippokrates haben wir die klare Auffassung von der Willkürlichkeit der Gebräuche z. B. bei den Makrokephalen (§ 21) und dem Gegensatz der Natur, die sich jenachdem auch zeitweilig durch Vererbung der Eigenschaften accommodirt. Denn da der Samen von dem ganzen Körper abgeht, so erzeugen sich nachher freiwillig auch ohne Hülfe der menschlichen Kopfpressen Makrokephalen. Da die Sitte aber aufhörte, stellte sich die Natur wieder her*). Bei dem Diätetiker haben wir also noch die alte an Heraklit erinnernde Auffassung von den Gebräuchen (*νόμοι*) der Menschen; bei Hippokrates die freie an die Zeit der Sophisten mahnende.

---

*) Ich lese mit Ermerius § 21 s. f.: *ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ ἀμέλειαν τῶν ἀνθρώπων.* Es fehlt aber bei Hippokrates der Zwischengedanke, dass die Natur nicht ganz von der Sitte beherrscht werden kann, der aber durch *ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος* angedeutet ist, wodurch man sieht, dass die Darwin'sche Vererbung der gewonnenen Eigenschaften nicht völlig von ihm angenommen wurde und die Natur daher wieder durchbrechen kann. Man sieht dies auch dadurch, dass er die Eigenschaften immer als gesunde und krankhafte unterscheidet, als Massstab also eine feste Natur annimmt.

Zugleich sieht man den grossen Abstand beider in der Generationslehre. Bei dem Diätetiker sind die Seelen ein Gemisch aus Wasser und Luft und kriechen unsichtbar in alle Körper hinein nach der alten Vorstellung, dass Alles voll von Seelen sei; bei Hippokrates ist schon eine Theorie von der Erzeugung gegeben, indem die Aehnlichkeit der Eltern mit den Kindern als Ausgangspunkt genommen und daher eine Ableitung des Samens von allen Körpertheilen gefordert wird, und wenn Aristoteles später diese Theorie auch mit seinem gerechten Spott nicht verschont, so sieht man doch sofort, wie viel feiner und gebildeter sie ist, als die halb mythologische des Diätetikers.

Vergleicht man dann die ethischen Begriffe, so bietet der Diätetiker die primitivsten Unterschiede und weiss ihren Ursprung nicht zu erklären, da sie von der Diät nicht direct zu beeinflussen sind: Hippokrates aber giebt ein reiches Gemälde der ethischen Differenzen der Menschen und Völker und versucht, wie das von Montesquieu und dann von Buckle in unseren Tagen auf's Neue vorgetragen ist, in grossartigen Bildern sowohl die physische Constitution der Menschen als ihre Krankheiten und ihre Sitten und sittlichen Eigenschaften auf das Klima und die geographische Natur des Bodens zurückzuführen. Plato und Aristoteles haben von diesen Schilderungen und Argumenten noch viel gelernt, wenn sie auch schon viel vorsichtiger in ihren Annahmen sind. Aber dennoch könnte man behaupten, dass Hippokrates auf die Anfänge dieser Betrachtungsweise im zweiten Buche des Diätetikers sich stütze, der schon die Libyschen und Pontischen Gegenden klimatologisch betrachtet und Rückschlüsse auf Pflanzen- und Thierleben macht.

Man nehme aber auch irgend einen beliebigen Punkt, wie die Winde, Jahreszeiten oder das Wasser und man

wird den Abstand der Bildung sofort erkennen. Dem Diätetiker z. B. ist das Wasser kalt und feucht*), und nach dieser tiefen Erkenntniss geht er gleich zur Erklärung der Eigenschaften des Weines über. Er kennt eben nur die Gegensätze von warm und kalt, trocken und feucht und von Arbeit und Nahrung, und damit macht er seine ganze Theorie. Selbst bei der Beurtheilung der verschiedenen Arten der Fische in Bezug auf die Ernährung**), wo die Eigenthümlichkeiten des Wassers hervorzuheben so nahe lag, weiss er nichts Neues beizubringen. Wenn man dagegen Hippokrates vergleicht, so erstaunt man über die sorgfältige Berücksichtigung des specifischen Gewichtes der verschiedenen Arten von Wasser und über die Unterscheidungen zwischen Regenwasser und dem aus Eis aufgethauten Wasser und Quellwasser u. s. w. Und wenn er auch für unsre physikalische Bildung sehr komische Experimente empfiehlt, um die Eigenschaften des durch Schmelzung gewonnenen Wassers zu erkennen: so müssen wir doch die grosse Umsicht des Mannes bewundern und werden uns nicht einfallen lassen, ihn mit dem alterthümlichen Diätetiker in eine Reihe zu stellen, geschweige denn diesen für den moderneren auszugeben.

---

§ 3.

Die Philosophen des fünften Jahrhunderts.

Zeller glaubt nun aber zeigen zu können, dass der Diätetiker die Lehre der Atomistik, des Empedokles und

*) L. l. § 52 Erm.
**) Ibid. § 48.

Anaxagoras schon kenne, ja „erwiesen zu haben, dass unser Verfasser die Physiker des fünften Jahrhunderts bis auf Demokrit herab vor sich hatte". Wenn wir einen solchen Beweis antreten sollten, so würden wir doch meinen, zuerst die am Meisten charakteristischen Begriffe dieser Physiker sammeln zu müssen, z. B. den σφαῖρος, die vier Elemente, Hass und Liebe, den νοῦς ἀπαθής, die Homöomerien, die Sonne als Stein, das Leere, die Gestalten der Atome u. s. w. Dann würden wir nachsuchen, ob unser Verfasser eine von diesen Lehren bei seiner Erklärung der Natur anwendet, oder ob er sie irgendwie direct oder indirect bekämpft. Wenn sich nichts davon vorfindet, so würden wir wenigstens den Nachweis schuldig zu sein glauben, dass unser Verfasser, durch so grosse Lehrer bereichert, eine tiefere und scharfsichtigere und gelehrtere Theorie vorbringe, die sich nicht erklären lasse, wenn man nicht jene grossen Atomistiker als Vorgänger voraussetze, und wir würden vor Allem nachzuweisen bemüht sein, dass die Theorie unseres Verfassers nicht primitiver, unerfahrener, unbestimmter und ungeschulter sei, als die Theorien, die ihm vorausgegangen sein sollen.

Nichts von all diesem glaubt Zeller nöthig zu haben. Er bemüht sich nur, ein paar ähnlich klingende Sätze bei unserem Diätetiker und bei Anaxagoras und Empedokles herauszufinden, ohne sich im Mindesten um die darin verborgene ganz verschiedene Theorie zu bekümmern, und schilt dann auf unsern Diätetiker als einen „Compilator, dem es an Schärfe und Folgerichtigkeit so ganz fehlt". Und damit ist sein Beweis fertig.

Prüfen wir nun den Inhalt der angeblichen Parallelstellen. Es dreht sich dort Alles um den Einen Gedanken, dass alle Veränderungen der Dinge das Sein nicht betreffen, also nicht, wie der Schein und die Meinung der Menschen anzeigt, ein Entstehen und Ver-

gehen sind, sondern in Wahrheit bloss Mischung und Trennung von den Bestandtheilen der Dinge. Wenn Zeller nun nicht bloss darauf ausgegangen wäre, eine Thesis zu vertheidigen, so hätte er sofort bemerken müssen, dass dieser Gedanke, der in den Begriffen *ξυμμίσγεσθαι, διακρίνεσθαι, ἀλλοιοῦσθαι, γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι, νομίζεσθαι* und *ἐτεῇ* oder *κατὰ φύσιν* verläuft, nothwendig bei allen Schriftstellern ähnlich dargestellt werde, ebenso wie man in Dutzenden von modernen naturwissenschaftlichen Schriftstellern bei demselben locus dieselben Wendungen und Ausdrücke antrifft. Der ähnliche Klang hat hier also gar keinen Werth, weil dadurch nichts Charakteristisches bezeugt wird. Denn dieser selbe Gedanke bedeutet bei Empedokles etwas ganz anderes als bei Demokrit und bei Anaxagoras. Bei Anaxagoras sind die Elemente unsichtbare kleine Knochengewebetheile und Muskelgewebetheile und Haargewebetheile u. s. w., die sich aus dem gröberen chaotischen Durcheinander, in welchem sie im Wasser, in der Erde und Luft sich befinden, aussondern und durch Anlagerung an das Gleichartige Knochen, Fleisch, Haar u. s. w. zur Erscheinung bringen. Davon weiss Empedokles nichts. Die vier Elemente sind seine Principien, die er nicht in Atome auflöst, aber beliebig sich theilen und untereinander verbinden lässt durch Streit und Liebe; das Gesetz der Proportion (*λόγος*) ist dann der Grund, dass die Producte dieser in bestimmten Verhältnissen stehenden Ingredienzien eine verschiedene Erscheinung darbieten. Und wieder bei Demokrit haben wir eine ganz verschiedene zu Grunde liegende Anschauung. Seine Atome sind weder von der Qualität der vier Empedokleischen Elemente, noch von der specifischen Qualität der Anaxagoreischen, sondern ganz qualitätslos und nur mathematisch durch Zahl und Figur bestimmt, so dass also der Gegensatz der objec-

tiven Wirklichkeit und der subjectiven Erscheinung desto frappanter werden muss. — Von all diesen charakteristischen Bestimmungen enthalten die Parallelstellen nichts, und es ist daher unmöglich zu sagen, welchen von diesen Philosophen unser Plagiator geplündert haben soll.

Hätte nun unser Diätetiker sich bloss den allgemeinen Gedanken angeeignet, weil wir, wie Zeller meint, „dieser Zurückführung des Entstehens auf die Verbindung, des Vergehens auf die Trennung unentstandener und unvergänglicher Stoffe nicht vor Empedokles, Leucippus und Anaxagoras begegnen"; so wäre es wunderlich, dass er als ein „Plagiator, dem es an Schärfe und Folgerichtigkeit so ganz fehlt", nicht auch von den vor ihm liegenden Schriften irgend einen der häufigsten und charakteristischen Ausdrücke sich angeeignet hätte. Warum fliesst denn nicht einmal das Atom oder das Leere, der Streit oder die Liebe, das chaotische Durcheinander und die Sonne als Stein mit in die Excerpte? Woher die merkwürdige Folgerichtigkeit, mit der unser Plagiator sich vor jeder deutlichen Spur hütet, die seine Quellen verrathen könnte? Es ist wohl aber gegen alle historische Kritik, den unbestimmten Standpunkt auf den bestimmten folgen zu lassen und zu glauben, der fötale Zustand sei ein Plagiat an dem an's Licht geborenen Kinde.

Ich muss daher die Zeller'schen Parallelen als ein unnützes Spiel ansehen, das uns nicht belehren kann. Dagegen erblicken wir sofort Licht und Weg, wenn wir rückwärts schreiten über die Atomistiker und Hippokratiker hinaus; denn schon Xenophanes hatte das Eine gelehrt, was nicht entsteht und vergeht, und hatte der Wahrheit den Schein und die falschen Ansichten und Gebräuche der Menschen entgegengestellt. Nach ihm hatte Heraklit gezeigt, dass dies Eine mit sich im Streit liege und überall in Gegensätzen sich dar-

stelle, die wieder miteinander gemischt, wie wenn das das Feuer mit dem Räucherwerk sich mischt, die scheinbaren Veränderungen der Dinge hervorbringen. So ist nach Heraklit im Menschen Feuer, Wasser, Luft und Erde gemischt, und das Meer ist gemischt, und alles Gemischte kann wieder ausgeschieden werden, und die Einheit zerlegt sich in Gegensätze. Die Menschen aber verstehen dieses nicht, und ihre Meinungen sind weit ab von der Wahrheit. Auf Heraklit war wieder Parmenides gefolgt, der ebenso die Meinung der Menschen und die Wahrheit auseinanderhielt und, obgleich er viel tiefer als Heraklit die ideale Natur studirte, die Erscheinungen doch insofern ähnlich erklärte, dass er Entstehen und Vergehen aufhob und, um den Schein zu erklären, auf zwei äusserste Gegensätze, Licht und Dunkel, mit den ihnen zugehörigen Kräften Alles zurückführte durch Mischung und Trennung.

Hier nun haben wir die rechten Vorgänger unseres Diätetikers, die nicht weiter gekommen sind, als bis zur Auflösung der sichtbaren Dinge in unsichtbare Elemente. Wegen der in's Kleine zerstreuten Auflösung merkt man nicht die verborgenen Ingredienzien, aber in den grossen Massen treten sie deutlich hervor. So entsteht nach Xenophanes die Sonne aus den kleinen Ausscheidungen des Feurigen aus der Erde, und das Wasser verdampft nach Heraklit und scheidet das Feuer aus; in der Mondsphäre ist es noch gemischt und wässerig, in der Sonne erst rein. Die Seele kann nach Heraklit feucht und trocken sein u. s. w. — Die ganze Anschauung unseres Diätetikers kann aus diesen Vorgängern begriffen werden, und wir haben nicht nöthig, ihn zum Plagiator zu machen, sondern er hat mit einer gewissen Selbständigkeit, die er auch im Eingang seiner Schrift von sich rühmt, seine Vorgänger benutzt, indem er Einiges als richtig erkennt und weiter lehrt, Anderes

verwirft und dagegen seine eigene Auffassung vorträgt, ohne sich in Polemik einzulassen.

Wenn man diesen Standpunkt der Naturerklärung voraussetzt, nach dem alle Dinge und ihre Veränderungen aus den Kräften der kleinen und desshalb unsichtbaren Theile der Stoffe abgeleitet werden, gleichwie aus einem Samen: so ist die nächste Aufgabe und Neugier und Arbeit nothwendig darauf gerichtet, sich eine Vorstellung von diesem Samen oder diesen kleinen Theilen zu machen, d. h. der Fortschritt des Denkens führt von dem Standpunkt des Parmenides und unseres Diätetikers zur Atomistik, zu Melissos, Leukipp und Anaxagoras. Man musste die unendliche Theilbarkeit des Raumes finden und auf das Leere stossen, man musste willkürlich kleinen Körperchen eine gewisse ursprüngliche Grösse und Gestalt geben, man musste versuchen, dem Samen auch specifische Kräfte und Qualitäten zuzuschreiben. Alle diese Dialektik und diese Hypothesen liegen mit Nothwendigkeit auf dem Wege des fortschreitenden Gedankens. Davon weiss aber unser Diätetiker noch nichts. Ich betrachte daher Zeller's Ansichten nicht als genügend, um die Forderungen historischer Kritik zu befriedigen. Ohne exactes Studium der Begriffe ist hier nichts zu leisten und keine haltbare Annahme zu gewinnen. Man darf nicht bloss äusserlich ähnliche Sätze aus verschiedenen Schriftstellern nebeneinanderstellen, sondern man muss sich in die ganze Denkweise dieser Männer hineinfinden. Wenn man es vermag, alle modernen Ansichten und Kenntnisse bei Seite zu lassen, so wird man immer finden, dass alle diese Männer des Alterthums nicht ohne gesunden Verstand und mit einer gewissen Nothwendigkeit zu ihren Weltanschauungen kamen, und man wird dann auch leichter die Schwierigkeiten erkennen, die sich als ungelöste Fragen ihnen aufdrängten und zu den

folgenden Entwicklungen des Gedankens weiter führten.

Dass Zeller sich aber sehr irrt, wenn er die der ganzen alten Physik gemeinschaftliche Lehre, dass alle Entstehung Verbindung, alles Vergehen Trennung unentstandener Stoffe sei, erst auf Anaxagoras, Leukipp und Empedokles zurückführt — das wollen wir ihm lieber noch durch Aristoteles ausdrücklich sagen lassen. Aristoteles hat klar eingesehen, dass die atomistische Hypothese erst nothwendig wird, wenn man jenen alten Lehrsatz annimmt, dass aus dem Nichtseienden nichts entstehen kann; denn nur wenn man diesen Satz der Physiker für wahr hält, muss man vermuthen, dass in den sichtbaren Körpern unendlich viele kleine unsichtbare Theile stecken mit besonderen und entgegengesetzten Qualitäten oder Figuren, durch deren Ausscheidung und Ansammlung die sichtbaren Dinge entstehen können ohne aus dem Nichtseienden hervorzugehen*). Dieser Satz gehört also den Vorgängern des Anaxagoras an. Dass er allen Physikern gemein war, wiederholt Aristoteles gleich noch einmal; denn alle mussten voraussetzen, dass die sichtbar werdenden Veränderungen von kleinen Bestandtheilen herrührten, die wegen ihrer Winzigkeit dem Auge nicht bemerkbar würden**). Aristoteles hat also den richtigen Zusammen-

*) Arist. Natur. ausc. I, 4: *Ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, Ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν.*

**) Ibid. *τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον (περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως), τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν ἐξ*

hang in der Entwicklung der Begriffe deutlich gesehen und rechnet zu diesen Physikern auch sofort schon den Anaximander in erster Linie und den Thales und Anaximenes; denn er sagt*) von den Physikern, dass einige die Luft, andere das Wasser, andere mehrere Principien setzten, und ferner**), dass Allen dies gemeinsam sei, die Materie als die ursprüngliche Einheit zu betrachten und aus dieser das Viele als die Unterschiede und Formen auszuscheiden. Wie die Unterschiede nun in der ursprünglichen Materie stecken, das muss zuerst natürlich unbestimmt bleiben; die Physiker sind aber überzeugt, es sei Alles, was an sichtbaren Unterschieden in Pflanzen und Thieren und den meteorologischen Erscheinungen hervortritt, jedenfalls irgendwie in der Materie schon verborgen, weil aus nichts auch nichts entstehen kann. Es ist darum dem fortschreitenden Gedanken vorbehalten, diese unbestimmten Vorstellungen zu der bestimmten atomistischen Theorie auszuarbeiten. Aber selbst wenn wir den Satz vom Sein und Nichtsein nicht schon von Xenophanes und Parmenides ausgesprochen fänden, so würde auch dies an der Sache nichts ändern, denn er ist auch schon vor ihnen die stillschweigend zu Grunde liegende Ueberzeugung, ohne die wir die Versuche, Alles aus dem Wasser oder der Luft oder dem Feuer zu erklären durch Verdunstung und Verdichtung, Verdampfung und Erkaltung, Ausscheidung und Mischung, gar nicht verstehen könnten. — Ich halte darum die Zeller'sche Einwendung für erledigt.

ὄντων μὲν καὶ ἐννπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ δὲ σμικρότητα τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν.

*) Ibid. I, 2 init.

**) Ibid. I, 4 init.

§ 4.

Die Gleichheit der Seele und des Geistes, bei Anaxagoras und dem Diätetiker.

Unter den Parallelstellen, welche Zeller anführt, muss aber die letzte, weil sie einen ganz andern Begriff behandelt, auch besonders erörtert werden. Ich will zuerst Zeller reden lassen, damit er das Präjudiz für sich habe; denn ich trage keine Sorge, dass es ihm je gelingen könnte, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen. Zeller schreibt S. 635: „*π. διαίτ.* c. 28 *ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζονοι καὶ ἐν ἐλάσσονι.* Anaxag. Fr. 8 (804, 1): *νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων.* Ich weiss nicht, ob Teichmüller auch in dem zuletzt angeführten Fall den Anaxagoras zum Plagiator der Schrift *π. διαίτης* machen wird; mir scheint es ganz unverkennbar, dass sich die letzere hier einen Satz angeeignet hat, der bei Anaxagoras durch seine Grundanschauung gefordert war, dagegen auf ihre aus Feuer und Wasser zusammengesetzte Seele schlechterdings nicht passte."

Für wen mag Zeller dies geschrieben haben! Für diejenigen, welchen die Quellen zugänglich sind, sicherlich nicht; denn bei diesen wird er seinem Ansehen nicht wenig schaden, wenn er meint, der Diätetiker habe sich hier einen Satz des Anaxagoras angeeignet. Zeller thut so, als wenn wir von dem Diätetiker und Anaxagoras nur solche lose Fragmente besässen und desshalb grossen Scharfsinn zeigen könnten, wenn wir zwei ähnlich klingende Sätzchen zusammenstellen, die der Eine vom Andern abgeschrieben habe, um sein Buch zu verzieren, möchten sie in das Ganze hineinpassen oder nicht. Wenn unser Diätetiker auch sehr alterthümlich und einfach ist, so ist er doch kein dummer Plagiator,

sondern zeigt mehr Folgerichtigkeit, als Zeller's Darstellung auch nur ahnen lässt. Mir aber zuzumuthen, dass ich den Anaxagoras, dessen grundlegende Entdeckungen ich in meinen Studien zur Geschichte des Begriffes der Vernunft besonders hervorgehoben habe*), zum Plagiator unseres Diätetikers machen soll, ist ein harmloser Witz. Für jeden Kenner ist nun schon in den beiden Sätzen ein ungeheurer Unterschied vorhanden durch die beiden Worte ψυχή und νόος; die ganze scheinbare Gleichung wird aber völlig verschwinden, wenn wir, wie das jede einigermassen gründliche Auffassung fordert, uns um den Zusammenhang bemühen, in dem jene Sätze vorkommen.

a. Die Gleichheit der Vernunft bei Anaxagoras.

Beginnen wir der Zeller'schen Chronologie gemäss mit Anaxagoras. Die Lehre vom Geiste (νοῦς) kann aber nicht verstanden werden ohne den Begriff des sinnlichen Stoffes. Von diesem finden wir bei Zeller keine klare Erkenntniss. Anaxagoras ging von mathematischen Begriffen aus. Das Kleine ist klein im Verhältnis zu einem Grössern, gross aber im Verhältniss zu einem Kleineren. Also giebt es kein Kleinstes und kein Grösstes, weil die Grösse den progressus in infinitum in sich hat. An sich ist daher jedes gross und klein und darum unendlich (ἄπειρον)**). Man hat hier die

*) Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. I, S. 195.

**) Simpl. in Arist. Phys. f. 35 a: *οὔτε τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τὸ γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ* (fort. leg. *ἐόν*) *εἶναι· οὔτε τὸ μέγιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μέζον, καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.*

Ursprünge des Platonischen Begriffes der Materie als des Grossen und Kleinen*).

Hieraus in Verbindung mit dem Continuirlichen des Raumes folgt der zweite merkwürdige Satz des Anaxagoras, der den Scholiasten so viele Erklärungsnöthe verursachte, dass in jedem sinnlichen Stoffe, möge man ihn gross oder klein nehmen, unendlich viele verschiedene Theile stecken und dass drittens daher nichts von einander ganz abgetrennt werden kann. Anaxagoras drückt sich sehr anschaulich aus: „Nicht getrennt ist, was in der Einen Welt gegeben ist, und nicht abgehackt mit dem Beil wird das Warme von dem Kalten und das Kalte von dem Warmen.“**) In dem Kalten stecken also auch noch immer warme Theilchen und in dem Warmen kalte. Darum ist Alles in Allem, und wie dies ursprünglich war, nämlich vor der Ordnung der Welt, so auch noch jetzt ist in jedem materiellen Theilchen die Unendlichkeit aller möglichen sinnlichen Verschiedenheiten auf unsichtbare Weise vorhanden. — Man sieht hier klar den Fortschritt und die Anknüpfung Plato's; denn Anaxagoras dachte sich die verschiedenen Eigenschaften räumlich nebeneinander und durcheinander gemischt in unendlicher Menge wegen der unendlichen Theilbarkeit des Raumes; Plato aber sah, dass einerseits diese Vorstellung des Anaxagoras nothwendig ist, wenn Alles aus Allem werden soll und die materiellen Dinge sich beständig in andere Erscheinungen umwandeln, dass andererseits aber das räumliche und äusserliche Nebeneinander dem Begriffe nicht genügt. Er kam daher auf die Vorstellung des Dynamischen, welche gewisser-

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 327.

**) Simpl. Ibid. 37 b. 38 a.

massen, wie auch Aristoteles bezeugt, der Sinn des Anaxagorischen Räthsels ist, und so wurde Anaxagoras der Vorgänger der Platonisch-Aristotelischen Auffassung der Materie*).

Die Vernunft (νοῦς) bringt nun Bewegung hinein in dieses unendliche Durcheinander (ὁμοῦ πάντα) und sondert dadurch das Leichtere vom Schwereren und giebt die bekannte meteorologische Weltordnung der alten Physik. Allein, und dies ist für uns der wichtigste Satz, auch die Vernunft kann unmöglich die unendlich verschiedenen Theilchen des Stoffes ganz von einander trennen, weder nach der Quantität, noch nach der Qualität; denn da es kein Kleinstes giebt und nichts, was dem anderen an Qualität vollkommen gleich ist, so ist auch in der materiellen Welt nichts ganz rein (εἰλικρινές) vorhanden**).

Dieser Satz bildet desswegen, wie die Fragmente bezeugen, den Ausgangspunkt für die Annahmen über die Vernunft oder den Geist (νοῦς), von welchem Zeller seltsame Vorstellungen hat, wenn er ihn zuweilen auch für körperlich ausgiebt und ihm Theile zuschreibt wie dem Materiellen***). Anaxagoras sah nämlich ein, dass alles Erkennen nur möglich ist, wenn völlig reine Abscheidung der Gedanken stattfindet, und nicht z. B. der Begriff des Graden auch den des Krummen und Warmen und Flüssigen u. s. w. involvirt und ebenso, wenn das Allgemeine gedacht werden soll, was weder warm noch

---

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 332.

**) Vergl. Arist. de natur. ausc. I, 4, p. 188 a. 9 u. 187 b. 5: *εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.*

***) Vergl. Zeller l. l. p. 888 u. 889, Anm. 3 u. 892 gegen F. Hoffmann.

kalt, weder weiss noch schwarz ist. Darum sagte er, was uns Plato und Aristoteles von ihm berichten, dass die Erkenntniss wie bei der Sonnenfinsterniss getrübt werden würde, wenn ein fremder Körper mit im Geiste vorhanden wäre und mit seinen eigenen anderweitigen Bestimmtheiten die Erkenntniss des Geistes verdunkelte und beschattete*).

Daraus folgt nun der von Zeller angezogene Satz des Anaxagoras, dass zwar kein Ding dem andern gleich ist, dass aber die Vernunft überall gleich ist, sowohl die grössere als die kleinere. Wir sehen den Zusammenhang dieser Behauptung jetzt ganz deutlich und verstehen die tiefe Erkenntniss, zu welcher Anaxagoras damit gelangt ist.

b. Die gleiche Seele des Diätetikers.

Wenden wir uns nun zu dem von Zeller als Plagiat bezeichneten Satze unseres Diätetikers, der allerdings, wenn er dabei an den Anaxagorischen Begriff gedacht und dennoch seine Seele aus Wasser und Feuer gemischt hätte, ein wunderliches Vergnügen an unsinnigem Gedankenmosaik gefunden haben müsste. Vielleicht erfordert aber die Gerechtigkeit gegen den Autor und die Gründlichkeit der historischen Forschung, dass wir den Zusammenhang seiner Gedanken, die ja nicht bloss in fragmentarischen Sätzchen vorliegen, erst ein wenig in's Auge fassen.

α) Die Verschiedenheiten der Constitution.

Die Seele, so lehrt der Verfasser überall, ist eine Mischung von Feuer und Wasser, und desswegen ist die Constitution des Menschen sehr verschieden. Denn erstens können diese beiden Elemente im Gleichgewichte stehen

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 333. 464 f. und Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. I, S. 194 ff.

oder das eine von beiden kann überwiegen. Ferner ist Wasser vom Wasser, Feuer vom Feuer sehr verschieden. Das Feuer kann feiner und dünner oder dichter und feuriger sein; das Wasser kann ebenso dünner und dicker, lockerer und compacter sein. Dadurch lassen sich die verschiedenen Complexionen erklären. Darum sind sofort die Naturen der Männer verschieden von den weiblichen Naturen, weil bei letzteren das Feuchte und Kalte im Uebergewichte ist, bei jenen das Feurige und Trockene. Ferner sind die Menschen ganz verschieden an Verstand und Unverstand, einige sind besonnen und haben Gedächtniss, andere sind unbesonnen und dumm und wie „angedonnert" (ἐμβρόντητοι), andere wahnsinnig. Alle diese Verschiedenheiten lassen sich durch die Diät beeinflussen, durch gymnastische Uebungen lässt sich das Feuchte austrocknen, durch Brechmittel und spärliche Nahrung, durch Fleisch- oder Pflanzenkost oder Fisch u. s. w. lässt sich das Uebergewicht einer Seite oder die zu schnelle oder zu langsame Bewegung der Seele moderiren. Ausser diesen Unterschieden giebt es andere, die der Verfasser noch nicht mit einem gemeinsamen Begriff zusammenfassen kann, die aber als ethische in der späteren Zeit bezeichnet wurden, nämlich heftig und leichtsinnig, trügerisch und einfältig, übelwollend und wohlwollend*). Diese Unterschiede lassen sich aber durch die Diät nicht unmittelbar beeinflussen, weil sie Unsichtbares betreffen, wohl aber indirect durch Veränderungen der Poren und Gefässe des Körpers, weil die Sinnesart der Seele ganz von den Poren abhängt, durch welche sie sich bewegt, und von den Stoffen, mit denen sie sich mischt. Der Verfasser zeigt die Aufgabe der Kunst hier an einer Analogie mit der Stimme. Die

*) Diese primitiven Versuche einer Eintheilung der ethischen Differenzen muss man mit Demokrit's umfangreichen Schriften über ethische Fragen vergleichen, um den Abstand der Zeit deutlich zu erkennen.

Luft ist unsichtbar, bringt aber durch die Poren oder Luftwege, durch welche sie strömt, und durch die Gegenstände, auf welche sie stösst, alle die Verschiedenheiten der Stimme hervor. Nun kann man die unsichtbare Luft nicht durch die Diät verändern, wohl aber die Poren für die Luft glätter oder rauher machen und dadurch die Stimme verändern. Ebenso verhält es sich nach der Meinung des Verfassers mit den ethischen Unterschieden der Menschen und er bemerkt noch sorgfältig, dass alle die früheren Unterschiede von dem ursprünglichen Mischungsverhältnisse der Natur abhängen, die ethischen aber mit dieser Proportion von Feuer und Wasser nichts zu thun haben.

β) Die Gleichheit der Seele.

Obgleich nun hiermit festgestellt ist, dass der Diätetiker die Verschiedenheiten der Menschen sehr wohl kennt, ja sie sogar in einer zwar primitiven, aber doch folgerichtigen Art abgeleitet und eingetheilt hat: so behauptet er dennoch zugleich die Identität (ταυτό) und Gleicheit (ὁμοίη) der Seele in allen lebenden Wesen. Ich habe schon bei Gelegenheit der Lehre Heraklit's in meinen Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe hervorgehoben, dass die stammelnde Sprache der früheren Philosophie die termini noch nicht kennt, welche der späteren Philosophie geläufig sind, dennoch aber durch Bilder auf diese termini hindrängt. So sehen wir auch hier, wie bei Heraklit, dass unser Verfasser die Begriffe von Actus und Potenz sucht und meint und unter dem Actus die ideale Natur versteht, die er als das Unsichtbare (ἀφανές, ἄδηλον) bezeichnet, unter der Potenz aber die materiale und sinnenfällige Natur verstehen will. Er ist nun der Meinung, dass die ideale und actuale Natur immer gleich ist, dass aber alle bemerkbaren Verschiedenheiten nur von den verschiedenen materialen Potenzen herrühren, in welchen die Idee zum Actus kommt, dass

der Arzt daher auf die ideale Natur nicht einwirken kann, weil sie gleich und unveränderlich ist, wohl aber auf die sinnenfällige Natur, durch deren Modificirung er auch einen andern Actus hervorbringen könne.

Wir müssen die Frage aber noch bestimmter fassen. Denn wenn der Verfasser sagt, dass die Seele in allen lebenden Wesen identisch sei, der Leib aber bei einem jeden verschieden: so könnte diese Identität und Aehnlichkeit vielleicht bedeuten, dass die Seele eines Menschen mit den Seelen anderer Menschen und aller Thiere ein und dasselbe sei und zwar entweder der Art und Gattung oder der Zahl nach. Das letztere würde die Weltseele enthalten, das erstere die Lehre des Einen und Vielen anticipiren. Von der Weltseele aber merken wir bei dem Verfasser nur sehr undeutliche Spuren, da er die Individualität der einzelnen Seelen sehr stark betont, wie wir sehen werden. Er lehrt zwar, dass Alles dasselbe ist, woraus folgt, dass die ganze Welt in den beiden Gegensätzen von Feuer und Wasser, die sich mischen, schliesslich doch Ein lebendiges Wesen ist in streitender Harmonie mit sich; aber die Einheit ist bei unserem Verfasser nirgends betont, sondern der Gegensatz von Wasser und Feuer als Principien ist das Betonte, und die Einheit erscheint nur in den einzelnen Mischungen und einzelnen Seelen. — Andererseits ist die Lehre vom Einen und Vielen, wie wir sie bei Sokrates in den Anfängen und bei Plato in grossartiger Durchführung finden, bei keinem der Früheren anzutreffen, wenigstens nicht anders als in undeutlichen Ahnungen, und weder Parmenides noch Zeno kennt diese Lehre, soweit sie von dem progressus in infinitum ganz verschieden sich auf die Ideen selbst bezieht. Bei unserem Verfasser ist sonst auch keine Spur davon vorhanden.

Also müssen wir diese beiden Bedeutungen ablehnen

und dürfen demnach auch nicht glauben, er habe die Seele des Menschen mit der des Hundes oder Esels für ein und dasselbe gehalten; denn wir haben seine directe Abweisung dieser Vermuthung in dem Satze cap. 6 s. f.: „Das Passende nähert sich dem Passenden, das Unpassende aber kämpft und streitet mit einander und scheidet sich von einander. Darum wächst die Seele des Menschen in einem Menschen, aber in keinem andern Wesen; und bei den anderen grossen Thieren ist es ebenso; alles was aber in anderer Weise zusammenkommt, wird von einander mit Gewalt abgeschieden.“ *) Wenn der Verfasser also alle Seelen gleich machte, so wäre keine Seele keinem Körper unpassend und die Seele des Menschen könnte, durch Zeugung in den Esel gelangt, ebenso gut wachsen, wie die des Esels im Menschen.

Darum müssen wir den ersten Weg der Erklärung, wonach die verschiedenen lebenden Wesen in Bezug auf ihre Seelen verglichen werden, verlassen und den zweiten allein übrig bleibenden betreten. Die Seelen der lebenden Wesen können nämlich zweitens mit sich selbst verglichen werden und zwar danach, ob sie sich selber gleich und ähnlich bleiben oder sich auch verändern, wie der Körper, der im Stoffwechsel sich fortwährend verändert. Der Verfasser ist nämlich überzeugt, dass die Seele gewissermassen schon ein ganzes Thier ist und alle Theile, die dem ausgewachsenen Thier zukommen, in sich hat, so dass sie qualitativ, wie wir sagen würden,

*) L. l. *Προσίζει γὰρ τὸ ξύμφορον τῷ ξυμφόρῳ, τὰ δὲ ἀξύμφορα πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλάσσει ἀπ' ἀλλήλων. Διὰ τοῦτο ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὐξάνεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί· καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν μεγάλων ὡσαύτως· ὁκόσα δὲ ἄλλως, ἀπ' ἀλλήλων ὑπὸ βίης ἀποκρίνεται.*

keines Zusatzes und keines Abzuges von constitutiven Elementen bedürftig ist, sondern nur quantitativ durch Ernährung grösser oder kleiner werden kann und desshalb je nach ihrer Grösse einen kleineren oder grösseren Platz braucht*). Darum kriechen die kleinen Seelenthierchen als Samenthierchen in alle Körper mit der Nahrung hinein, in Kinder wie in alte Leute. Bei Kindern aber dienen sie nur dem Wachsthum des Kindes, bei alten Leuten wirken sie mit zur Verminderung und zur Abnahme des Körpers; nur in dem besten Lebensalter finden sie Gelegenheit, für sich selbst zu einer individuellen Entwicklung, d. h. zur Ernährung und zum Wachsthum zu kommen. Haben sie eine gewisse Grösse erreicht, so treten sie aus dem Körper heraus, um durch die Zeugung auf einen grösseren Schauplatz mit grösserem Raume zu gelangen**). Da wachsen sie weiter, bis auch dieser Raum (der Uterus) zu klein für sie ist und sie wieder durch die Geburt ausgestossen werden auf einen grösseren Platz; ist nun auf diesem alle Nahrung verzehrt, so verschwinden sie abnehmend durch den Tod in's Verborgene.

Es ist sehr interessant, zu sehen, dass Leibnitz

---

*) Ibid. *Ἑκάστη δὲ ψυχὴ μέζω καὶ ἐλάσσω ἔχουσα περιφοιτᾷ τὰ μόρια τὰ ἑωυτῆς, οὔτε προσθέσιος οὔτε ἀφαιρέσιος δεομένη τῶν μερέων, κατὰ δὲ αὔξησιν καὶ μείωσιν τῶν ὑπαρχόντων δεομένη χώρης ἕκαστα διαρήσσεται ἐς ἥντινα ἂν ἐσέλθῃ καὶ δέχεται τὰ προσπίπτοντα.*

**) L. l. I, 25: *ἡ δὲ ψυχή, ὥσπερ μοι καὶ προείρηται, ξύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος, ἐσέρπει ἐς πᾶν ζῷον, ὅ τι περ ἀναπνέει, καὶ δὴ καὶ ἐς ἄνθρωπον πάντα καὶ νεώτερον καὶ πρεσβύτερον. Αὔξεται δὲ οὐκ ἐν πᾶσι ὁμοίως κ. τ. λ.* — — 26. *Ὅτι μὲν οὖν ἂν ἄλλοσε ἐσέλθῃ, οὐκ αὔξεται· ὅ τι δ' ἂν ἐς τὴν γυναῖκα, αὔξεται, ἢν τύχῃ τῶν προσηκόντων. Διακρίνεται δὲ τὰ μέλεα ἅμα πάντα καὶ αὔξεται, καὶ οὔτε πρότερον οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου, οὔθ' ὕστερον κ. τ. λ.*

ziemlich die ganze Theorie des Diätetikers in seine Sprache und Termini frei übersetzt und angenommen hat. Schuster bemerkte dies auch (Heraklit p. 99 sqq.), allein er konnte die Uebereinstimmung nicht erkennen, weil er den Diätetiker nur sehr unvollständig und zum Theil ganz falsch verstand und ihm also von dem zu Vergleichenden die eine Seite fehlte. Er bildet sich nämlich erstens ein, dass der Diätetiker die Welt aus Feuer- und Wasseratomen mechanisch mischt, während der Verfasser weder den Begriff des Atoms kennt, noch den Begriff des Mechanischen im Gegensatz zum Organischen oder Dynamischen. Dieses Missverständniss Schuster's ist sehr beträchtlich, weil er dadurch veranlasst wird, an Epikur und Demokrit zu denken, den Diätetiker zum Plagiator des Plato zu machen und Anspielungen auf Aristoteles anzunehmen, und also den Sinn für die ganz alterthümliche Anschauungsweise unseres Verfassers verliert. Zweitens glaubt Schuster ganz willkürlich den überlieferten Text dahin verändern zu dürfen, dass er „beseelte Keime ohne sexuellen Unterschied" herausbekommt, weil man, wie er sagt, „diesen Gedanken erwartet". Ich erwartete diesen Gedanken nicht, da ich sah, dass der Verfasser ausführlich lehrt, wie im Uterus sich männliche und weibliche Samenthierchen, die vom Weibe und Manne in gleicher Weise ausgeschieden werden, treffen und wie das Geschlecht des Embryo allein durch die Obmacht eines von beiden schon geschlechtlichen Samenthierchens bestimmt wird, wenn sie sich zu einem Individuum vereinigen. Drittens hat Schuster gar nicht bemerkt, dass die Entwicklung der Seelen im Uterus schon die zweite Station ist und dass auch im Manne und Knaben schon männliche und weibliche Samenseelen vorhanden sind, ebenso im Mädchen. In derselben Weise hat er darum die ganze fötale Entwicklung falsch verstanden, und Alles,

was er vom Keimmasse und Kernen sagt, ist reine Phantasie, da er die drei Symphonien ganz willkürlich auf drei Stadien der Entwickelung in dem mütterlichen Uterus bezieht, während doch die dritte hier gar noch nicht einmal erwähnt wird und die angebliche zweite (τὴν δὲ δευτέρα γένεσις ἢ) nicht auf eine chimärische, von dem Verfasser nicht angezeigte Kernbildung bezogen werden darf, sondern auf das Leben im Uterus geht. Die erste γένεσις ist das Einkriechen der Seelen in die Männer und Weiber, wo sie in den Geschlechtstheilen ihren kleinen Platz finden. Die zweite γένεσις ist die Zeugung, durch welche die weiblichen und männlichen Seelen auf dem Boden des Uterus zusammenkommen und sich zu einer einzigen Seele vereinigen; die dritte γένεσις ist die Geburt des Kindes, das als sichtbarer Mensch seine Entwicklung durchmacht. Die Symphonien des Hohen und Tiefen, die überall bei diesen drei Stadien des Lebens gewahrt werden müssen, sind nicht nach feineren musikalischen Theorien zu deuten, mit denen der Verfasser augenscheinlich nicht vertraut war. Es kommt ihm nur überhaupt auf die Uebereinstimmung der Gegensätze an, worin die τέρψις liegt (cf. c. 18) und in unserer physiologischen Anwendung handelt es sich um das angemessene Verhältniss des Feuers und Wassers, der Anstrengung (πόνος) und Nahrung (τροφή), der Seele und des Leibes, des Männlichen und Weiblichen, des Stoffverbrauchs und der Stoffzufuhr u. s. w. Aber auch die Dreigliederung des menschlichen Körpers nach Analogie des Weltbaues kann man hierher ziehen und ebenso die bestimmten Zeiten, in denen die Geburt des Kindes erfolgen muss.

Darum hat Leibnitz den Diätetiker viel besser verstanden, als Schuster, der in dem Samen nur ein Molecül aus Feuer- und Wasseratomen sieht; denn Leibnitz er-

kannte darin mit Recht ein ganzes Thier, das alle zukünftig sichtbaren Theile schon in unsichtbar kleinen Verhältnissen besitzt. Leibnitz, dem es mehr um das Positive als um die Kritik zu thun war, übersieht nur den gänzlichen Mangel des idealen Princips in der Theorie des Diätetikers. In der That mischt er zwar die ideale Ursache immer mit ein, aber nur in der dunklen und unbestimmten Weise Heraklit's und hat auch nicht die leiseste Ahnung davon, dass man wie Anaxagoras den νοῦς selbst zum Gegenstand der Forschung machen könne oder gar wie Sokrates die Begriffe definiren müsse oder wie Plato eine Dialektik an die Spitze aller Theorien zu stellen habe. Je genauer man aber unsern Diätetiker studirt, desto mehr wird man ihn trotz dieses Mangels in seiner alterthümlichen Einfachheit schätzen und anerkennen.

Wir wollen nun sehen, wie unser Verfasser auf diese seine Vorstellung kam und in welchen Bildern er sie ausdrückt. Er handelt von der Erzeugung der Menschen und will lehren, wie wir es in unserer Hand haben, ein männliches oder weibliches Kind zu erzeugen durch die rechte Diät vor der Zeugung. Im Manne nämlich wie im Weibe giebt es Zeugungsstoffe, die auf gleiche Weise bei der Zeugung mitwirken; und zwar hat jeder von beiden sowohl weibliche als männliche Zeugungsstoffe oder Seelen in sich. Nun kann es kommen, dass bei der Zeugung Mann und Weib eine männliche Seele absondern, oder beide eine weibliche, oder der Mann eine männliche, das Weib eine weibliche, oder umgekehrt und ferner kann, wenn sie verschiedenes Geschlecht absondern, bald das eine, bald das andere Geschlecht stärker sein und den Ausschlag geben. Darum muss es drei verschiedene Arten von Männern geben und ebenso viele Arten von Weibern, je nachdem ihre Constitution ursprünglich bei dem

Zeugungsact bestimmt wurde durch die dreifache Möglichkeit der Constituenten*).

Da nun bei der Zeugung zwei verschiedene Seelen zusammenkommen, so entsteht der Zweifel, ob diese denn zu einer Seele werden können, und der Verfasser antwortet darauf: „Zusammengehen können auch das Weibliche und das Männliche untereinander, weil auch beides in beiden erwächst und weil die Seele identisch bleibt in allen beseelten Wesen, der Leib aber eines jeden sich verändert. Die Seele ist sich wirklich immer ähnlich (gleich) sowohl in einem grösseren als in einem kleineren (Leibe); denn sie verwandelt sich nicht, weder von Natur, noch durch Zwang; der Leib aber ist niemals dasselbige bei Keinem, weder von Natur, noch durch Zwang; denn ein Theil scheidet sich aus in Alles, der andere mischt sich mit Allem.“**) — „Wenn aber einer daran zweifeln sollte, dass die Seele mit der Seele sich mischen könne, so blicke er hin auf die nicht brennenden Kohlen, die er zu den brennenden hinzuwirft, die starken zu den schwachen, indem er ihnen Nahrung giebt: alle werden einen gleichen Leib darbieten, und keine lässt sich von der andern unterscheiden, sondern in welcherlei Leib sie entflammt werden, so beschaffen wird auch das Ganze sein. Wenn sie aber die vorhandene Nahrung

*) L. l. Lib. I, 27—29.

**) Libr. I, 28: *Ξυνίστασθαι δὲ δύνατται καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν πρὸς ἄλληλα, διότι καὶ ἐν ἀμφοτέροις ἀμφότερα τρέφεται, καὶ διότι ἡ μὲν ψυχὴ ταὐτὸ πᾶσι τοῖσι ἐμψύχοισι, τὸ δὲ σῶμα διαφέρει ἑκάστου. Ψυχὴ μὲν οὖν ἀεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζοσι καὶ ἐν ἐλάσσοσι· οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται, οὔτε κατὰ φύσιν, οὔτε δι' ἀνάγκην· σῶμα δὲ οὐδέποτε ταὐτὸ οὐδενός, οὔτε κατὰ φύσιν, οὔτε δι' ἀνάγκην, τὸ μὲν γὰρ διακρίνεται ἐς πάντα, τὸ δὲ ξυμμίσγεται πρὸς ἅπαντα.*

aufgezehrt haben, scheiden sie sich aus in das Verbergene: Gemeinsige erfährt auch die menschliche Seele.“*)

Anders aber ist es bei den Zwillingen: denn hier gehen die Seelen nicht zusammen, weil die reichlich ausgesonderten Zeugungsstoffe sich trennen und an zwei verschiedenen Stellen der Gebärmutter, die der Verfasser ebenfalls als zwei denkt, anwachsen. Ob er an die beiden Eierstöcke gedacht hat, oder ob er die menschliche Gebärmutter niemals anatomisch untersuchte und nur an Thieren seine Studien machte, muss ich als offene Frage zurücklassen**).

Die Seele wird von unserem Diätetiker also als ganzes Thier oder als Entelechie und Lebensflamme, nach der Analogie der brennenden Kohlen, aufgefasst. Sie mischt sich mit der Nahrung, wie Heraklit's göttliches Feuer mit dem Räucherwerk; sie geräth theils von Natur, d. h. durch die Altersstufen und Zeugungsbedingungen, theils durch Zwang, d. h. durch die therapeutischen Eingriffe der Brechmittel und Aufschläge und Diät und gymnastischen Exercitien in grössere und geringere Bewegung, stösst auf die in den Poren des Leibes ihr entgegengeführten Stoffe, die auch in ihre Poren eindringen, und denkt so, je nachdem ihr dies oder das zugeführt wird, Verschiedenes: immer aber bleibt sie die unsichtbare, sich selbst gleiche Natur. Der Verfasser hat also als Arzt die Unveränderlichkeit der ur-

*) Libr. I, 29 sub fin.: *Εἰ δέ τις ἀπιστοίη ψυχὴν μὴ προσμίσγεσθαι ψυχῇ, ἀφορῶν ἐς ἄνθρακας μὴ κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι διδοὺς, ὁμοῖον τὸ σῶμα πάντες παρασχήσονται καὶ οὐ διάδηλος ἕτερος τοῦ ἑτέρου, ἀλλ' ἐν ὁκοίῳ σώματι ζωπυρέονται, τοιοῦτον δὴ τὸ πᾶν ἔστιν· ὁκόταν δ' ἀναλώσωσι τὴν ὑπάρχουσαν τροφήν, διακρίνονται ἐς τὸ ἄδηλον· τωὐτὸ καὶ ἀνθρωπίνη ψυχὴ πάσχει.*

**) Ibid. 30.

sprünglichen Constitution mit ihrem character indelebilis erkannt. Wenn er auch, durch Erfahrung am Herde belehrt, die rohe Vorstellung mit einfliessen lässt, dass im Uterus zwei Seelen sich zu Einer Individualität vermischen können: so bleibt auch dann diese durch Mischung entstandene Constitution des seelischen Individualprincips identisch. „Denn die unsichtbare Natur kann man nicht umbilden", ebenso wenig wie die Luft, obgleich sie nach der verschiedenen Beschaffenheit der Luftwege doch eine verschiedene Stimme hervorbringt; „diese Luft aber kann man durch die Diät nicht verändern (ἀλλοιῶσαι)".

Die Gleichheit der Seele bedeutet also bei dem Diätetiker die Unveränderlichkeit des unsichtbaren psychischen Princips im Gegensatz zu dem Stoffwechsel, den der Arzt beherrschen kann. Die Mischbarkeit männlicher und weiblicher Seelen im Uterus von Thieren, die zu derselben Art gehören, beweist er aber erstens dadurch, dass Seelen beiderlei Geschlechts in jedem Thier vorkommen, also gleichartig sind, wie starke und schwache Kohlen, und zweitens dadurch, dass die Seele in allen Thieren sich ja von Jugend bis zum Alter, d. h. in einem kleineren und grösseren Leibe, gleich bliebe, dass also die verschiedenen Constituanten derselben (männliche und weibliche Seele) zu einer unveränderlichen Einheit zusammengehen könnten.

c. Der Diätetiker und Anaxagoras.

Wir wissen also nun auf's Deutlichste, was der Diätetiker gemeint hat, und müssen billiger Weise sehr erstaunt sein, wenn Zeller diese alterthümlichen Anschauungen für ein Plagiat an dem Anaxagoras, mit dessen ganzem Gedankenzusammenhange sie in keinem Punkte sich berühren, auszugeben

versucht. Der Diätetiker hat keine Ahnung von der Vernunft (νοῦς), die das Allgemeine erkennt und desshalb mit keinem Dinge gemischt, sondern rein abgesondert ist; er hat keine Ahnung weder von dem Räsonnement, durch das Anaxagoras seinen Satz beweist, noch von dem Inhalte der Vernunft, sondern er mischt grade seine Seele mit Allem und macht sie abhängig von Allem, worauf sie stösst*). Seine Seele ist eine Mischung von Wasser und Feuer, den ursprünglichen Gegensätzen, die ebenso die Natur des Körpers bilden, und als ein individuelles Mischungsproduct kriecht sie in den Körper hinein und bestimmt seine Complexion. Als unsichtbare ist sie dem unmittelbaren Einfluss des Arztes entzogen, aber er bestimmt doch durch indirecten Einfluss ihre Gedanken und ihre sittliche Beschaffenheit als Accidenzen an der mit sich identisch bleibenden Substanz der Seele. Wenn ihr die Nahrung entzogen wird, d. h. wenn der Mensch stirbt, scheidet sie sich aus in das Verborgene. Nirgends begegnet man einer Spur von Anaxagorischen Gedanken, ebenso wenig von Demokrit's Theorien und auch die charakteristischen Bestandtheile der Empedokleischen Lehre mit Ausnahme der Poren, die aber schon bei Anaximander vorkommen, fehlen gänzlich. Dagegen merken wir überall Berührungen mit der Anschauungsweise Heraklit's und vielleicht Polemik gegen Pythagoras.

Wir müssen daher Zeller's Parallele für gänzlich

---

*) Z. B. l. l. I, 35: *καὶ μὴ φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς, ἀπὸ δὲ τῶν γυμνασίων, ὅκως μὴ ἐγκαταλείπηται ἐν τῷ σώματι τὸ ἀποχριθὲν ὑπὸ τοῦ δρόμου, μηδὲ ξυμμίσγηται τῇ ψυχῇ κ. τ. λ.* Und II, 61: *Διὰ δὲ τῆς ἀκοῆς ἐσπίπτοντος τοῦ ψόφου σείεται ἡ ψυχὴ καὶ πονέει, πονέουσα δὲ θερμαίνεται καὶ ξηραίνεται. Ὁκόσα δὲ μερίμνῃ ὤνθρωπος κινέεται ἡ ψυχὴ ὑπὸ τούτων κ. τ. λ.* I, 35: *ἦν γὰρ μὴ σεισθῇ ἡ ψυχὴ ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος, οὐκ ἂν αἴσθοιτο ὁκοῖόν τί ἐστι.*

verfehlt erklären und grade durch Vergleichung der beiden Sätze, wenn wir sie nach ihrem Zusammenhange verstehen, den Diätetiker in die Zeit zwischen Heraklit und Anaxagoras stellen. Denn er geht zwar über Heraklit dadurch hinaus, dass er wie die Pythagoreer und nicht ganz gegen den Sinn Heraklit's einen ursprünglichen Gegensatz zur Erzeugung der Dinge braucht und zweitens auch einen gewissen Dualismus zwischen der Seele als dem Formprincip oder Organismus einerseits und dem Leibe als dem ab- und zufliessenden Stoffprincip oder der Nahrung andererseits annimmt: dennoch bleibt er insofern auf dem Heraklitischen Boden, dass er diese Unterschiede doch wieder in dunkler Weise aus den Principien Wasser und Feuer und ihrer Mischung und Harmonie herleitet und die Unvereinbarkeit von Geist und Stoff und die Unerklärbarkeit des Organischen aus dem blossen Stoffe noch nicht erkennt. Er bildet desshalb grade die Zwischenstufe zwischen Heraklit und Anaxagoras, weil bei diesem nun wirklich der Geist (*νοῦς*) und der Stoff ganz auseinandergerissen wird und alle Organisirung oder Ausscheidung nur von dem Geist als dem Princip des Guten und Zweckmässigen ausgeht. Ebenso sehen wir, wie Anaxagoras dem Motiv des Diätetikers folgt, in der Materie schon die Gesammtheit der Theile anzunehmen, aber er geht darin wieder weiter, dass er diese Theile überall annimmt und nicht bloss in den Samenthierchen, und ferner dadurch, dass er die feineren geometrischen Begriffe hinzunimmt und die Theilung in's Unendliche kennt und dadurch über die rohe Entgegensetzung von Wasser und Feuer weit hinauskömmt und auch über die primitive Heraklitische Astronomie des Diätetikers zu grossartigen Annahmen über die Grösse und physikalische Beschaffenheit von Mond und Sonne weitergeht, die nicht mehr die Stelle von Wasser und

Feuer spielen, sondern als Weltkörper erscheinen. Wir sehen daher in der Entwicklung der Begriffe unsern Diätetiker an dem bestimmten Platze, den er sich selbst durch seine Begriffe giebt, nämlich in der Mitte zwischen Heraklit und Anaxagoras.

Die Philosophen und ihre Schulen.

Wenn Zeller aber (S. 634) glaubt, Anaxagoras könne von der Schrift des Diätetikers keine Anregung empfangen haben, „weil ein Anaxagoras, Empedokles und Leukippus dem ganzen Alterthum als die Urheber von Systemen bekannt sind, von der Schrift *π. διαίτης* dagegen Niemand etwas bekannt ist“: so scheint er zu vergessen, dass Heraklit und Pythagoras ebenso grosse Philosophen wie jene waren und dennoch von unseren Berichterstattern das, was sie ihnen als Lehre zuschreiben, selten nur auf eine Person, sondern meistens auf eine Schule, oder eine ganze Reihe von Männern (*οἱ Πυθαγόρειοι* und *οἱ ῥέοντες*) bezogen wird. Unser Verfasser ist nun im Wesentlichen ein Herakliteer, auch wenn er sich viele Abweichungen erlaubt; denn solche mehr oder wenig bedeutende Unterschiede der Lehre veranlassen uns auch nicht, die Herbartianer und Hegelianer in ebensoviele einzelne Schulhäupter aufzulösen, als sich etwa Unterschiede in ihrer Lehre finden. So gut wie wir daher den Anaxagoras mit Heraklit's eigener Schrift bekannt sein lassen dürften, so gut können wir auch annehmen, dass er von mehreren Schülern Heraklit's dies oder das gelesen habe, und nichts kann uns bestimmen, anzunehmen, es hätte nicht mehr Philosophen gegeben, als in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie stehen. Denn nur die grossen Namen werden von den Nachkommen behalten; die vielen mittleren Köpfe aber dürfen wir nie vergessen, über welche die Koryphäen hinausragen, und welche doch im Wesent-

lichen den Einfluss und die Verbreitung der Systeme bedingen. Darum soll uns der alterthümliche heraklitisirende Diätetiker nicht ohne Weiteres als Compilator des vierten Jahrhunderts beseitigt werden, sondern wir wollen seine Schrift als ein interessantes Monument aus der dunkeln Zeit vor Anaxagoras besonders schätzen.

---

§ 5.

Der Diätetiker als angeblicher Plagiator an Archelaus. — Diogenes von Apollonia.

Wenn nun so alle die Voraussetzungen des Zeller'schen Urtheils über den Diätetiker schwinden, so kann es nicht fehlen, dass sein Resultat sehr wunderlich erscheinen muss. Da er aber meine Beweise so wenig sorgfältig geprüft und trotzdem wegen seiner durch frühere Verdienste erworbenen Autorität sogleich von Bywater Zustimmung erhalten hat: so ist es angezeigt, die Hinfälligkeit seiner Annahme mit aller Gründlichkeit darzulegen. Ich will ihn desshalb wieder selbst zu Worte kommen lassen.

S. 636: „Ist nun schon hiemit, wie ich glaube, erwiesen, dass unser Verfasser die Physiker des fünften Jahrhunderts bis auf Demokrit herab vor sich hatte, so lässt sich eben dieses auch noch von einer andern Seite her darthun. Sogar der Fund, mit dem er sich am Meisten weiss, dass die lebenden Wesen, die menschliche Seele und alle Dinge überhaupt aus Feuer und Wasser zusammengesetzt seien, gehört nicht ihm selbst an, sondern er hat ihn von dem Physiker Archelaus entlehnt (s. u. S. 847, 3. Aufl.); und wenn er (c. 3) dem Feuer das Vermögen zuschreibt, Alles zu bewegen, dem Wasser, Alles zu ernähren, so folgt er jenem auch

darin wenigstens zur Hälfte; denn Archelaus hatte das Warme als bewegt, das Kalte als ruhend dargestellt. Nach allem diesem wird unsere Schrift für das Werk eines Arztes aus den ersten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts zu halten sein, welcher für dieselbe die eben damals in Athen verbreitetsten physikalischen Theorien, in erster Linie die des Archelaus, nächst ihr die hier durch Kratylus*) bekannt gewordene Heraklitische benutzte; und eben dieser Umstand lässt auch vermuthen, dass sie in Athen (wenn auch von einem Jonier) verfasst wurde."

Wie wenig bei unserem Verfasser an eine Kenntniss und Benutzung des Anaxagoras und Demokrit und Empedokles gedacht werden dürfe, wenn es noch Gesetze der historischen Wahrheit giebt, habe ich gezeigt. Prüfen wir jetzt sein Verhältniss zu Archelaus, den er geplündert haben soll.

Archelaus und der Diätetiker.

Da ist nun zuerst auch nur ein ganz oberflächlicher Schein vorhanden, als wenn der Satz, dass Alles aus Feuer und Wasser gemischt sei, mit des Archelaus Lehre übeinstimme. Denn kein Berichterstatter leugnet, ja es wird von Allen ohne Ausnahme bezeugt, dass Archelaus ebenso wie Anaxagoras Homöomerien als Principien gesetzt habe. De particulis inter se dissimilibus und corpora dissimilia, sagt Augustin, ὁμοιομερῆ Alexander, τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρᾳ, sagt Hippolyt, μαθητὴς Ἀναξαγόρου Diogenes, τὸ ἄπειρον καθύμνησαν ἄμφω, sagt Clemens u. s. w. Hiermit fällt jede Annahme, die den Archelaus mit dem Diätetiker zusammenbringen will. Der oberflächliche Schein aber

*) Ueber diese angebliche Benutzung des Kratylus vergl. unten Corollarien 1.

entsteht dadurch, weil nach Archelaus die in dem μῖγμα immanente Vernunft (νοῦς) als erste Scheidung die des Kalten und Warmen oder nach Plutarch die Verdichtung und Verdünnung hervorbrachte, die desshalb als erste Gegensätze und Anfänge des Werdens und Entmischens von ihm gesetzt werden. Mit dem ψυχρόν und θερμόν verwechselte nun Zeller mit Hippolytus*) das Wasser und Feuer, weil er sich das Wasser immer kalt denkt und das Feuer warm. Archelaus aber setzte die unendliche Mischung als Princip und wollte aus diesem durch Gegensätze Alles erzeugen**). Dass nun als erste Gegensätze Feuer und Wasser genannt werden, ist zwar richtig; sie haben aber als erste Scheidungen, denen andere Scheidungen folgen, eine ganz andere Bedeutung als die Principien des Diätetikers, die nicht erst ausgeschieden zu werden brauchen, sondern von Anfang an und für immer geschieden sind, da sie sich immer nur partiell mischen. — Man braucht also die Behauptung Zeller's nur aufzufassen, um sie, wenn man einige Kenntniss von den Quellen hat, sofort zu verwerfen.

Da nun bei Archelaus das Warme in Bewegung ist und das Kalte ruht, so soll sich der Diätetiker diesen

---

*) Hippolyt. refut. haer. I, 9: Οὗτος (Ἀρχέλαος) ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρᾳ τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως, οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐννπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα. Εἶναι δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. Τηκόμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς μέσον ῥεῖν, ἐν ᾧ καταχαιόμενον ἀέρα γίνεσθαι καὶ γῆν, ὧν τὸ μὲν ἄνω φέρεσθαι, τὸ δὲ ὑφίστασθαι κάτω.

**) Das sieht man sowohl aus dem abstracteren Ausdruck ψυχρὸν καὶ θερμόν, wie aus dem τὸ ἀποκρίνεσθαι und bei Plutarch aus den terminis πυκνότητα καὶ μάνωσιν und aus der ganzen Theorie, welche den νοῦς zur Scheidung nöthig hat.

LANE LIBRARY

Satz wenigstens zur Hälfte auch angeeignet haben. Die Hälfte dieser physikalischen Meinung soll darin bestehen, dass ja das Feuer Alles bewege, wie der Diätetiker lehre. Wer aber kann diese Art von historischer Entwicklung der Begriffe gutheissen! Bei Archelaus ist die Vernunft der Beweger, der alle Gegensätze in dem μῖγμα zur Ausscheidung bringt und als erste Gegensätze das Warme und Kalte trennt. Dass die Wärme aber mit Bewegung zusammenhängt, hat kein Physiker von Anaximander an bis auf unsere Tage hin je geläugnet; wie kann man also aus solch einem Gemeinplatz die charakteristische Lehre eines Mannes bestimmen wollen! Wenn dies Princip Geltung bekommen sollte, so wüsste ich nicht, wie man nicht beliebig jeden Philosophen zum Plagiator von jedem beliebigen andern machen könnte. Das Charakteristische aber in der Lehre unseres Diätetikers, dass das Wasser die Nahrung des Feuers sei und dass man keine Principien ausser diesen beiden braucht, sondern dass auch die Seele eine Mischung derselben sei: das konnte er nicht von Archelaus entlehnen.

Diogenes von Apollonia.

Es ist aber oft leicht, eine falsche Annahme zurückzuweisen, schwerer jedoch und wichtiger, das Wahre an die Stelle zu setzen. Um dieses müssen wir uns bemühen. Da ist es nun glücklich, dass uns ein guter Zeuge, Simplicius, denjenigen nennt, der die von Zeller dem Diätetiker zugeschriebene Stellung wirklich einnimmt. „Diogenes, der Apolloniate, ist es, der schier als der jüngste der Physiker das Meiste bloss zusammengetragen hat, indem er Einiges dem Anaxagoras, Anderes dem Leukipp entlehnte.“*)

*) Simplic. in Arist. Phys. fol. 6 a: καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα (Physik)

Zugleich ist es nun aber auch deutlich, was ein Physiker in dieser Zeit zu thun hatte, wenn er an die alte Physik wieder anknüpfen wollte. Eine blosse Compilation war nicht möglich, wenn man nur so viel Verstand bei ihm voraussetzt, dass er die Verschiedenheit und den Widerspruch der durch die Atomistik aufgekommenen Lehren erkennen konnte. Im Einzelnen konnte er allerdings viele Erklärungen und Anschauungen von Demokrit und Anaxagoras annehmen; was aber die Principien betrifft, so liess sich die Homöomerie und das Atom nicht vereinigen. Er musste daher entweder sich zu einem von diesen Standpunkten bekennen, oder die Atomistik überhaupt der Kritik unterwerfen und mit Rückkehr zu den alten Anschauungen der Physiologen eine über die Atomistik hinausgehende reformirte Physiologie lehren. Dies that Diogenes, wie ich auch schon in der Vorrede zur fünften Ausgabe von Ritter und Preller (Histor. phil. Graec. et Rom.) und in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1875, S. 1188, gezeigt habe. Diogenes bewies den Atomisten, dass sie die Veränderung nicht erklären könnten, wenn sie Atome mit besonderer und unveränderlicher Natur setzten; denn das Nebeneinander sei keine Mischung der Eigenschaften; auch könne dann kein Atom von dem andern Förderung oder Schaden empfangen, d. h. sie könnten nicht untereinander in Wechselwirkung stehen. Darum wäre von atomistischen Voraussetzungen aus auch das organische Leben unerklärlich. Diogenes forderte desshalb wegen der Thatsache der Veränderung eine ursprüngliche Einheit der Materie und ging damit zu der alten Physiologie zurück. Aber nicht als Plagiator, sondern gewissermassen als Reformator; denn er verwarf die atomistische Umgestaltung, welche die Physik um

---

σχολασάντων τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων.

die Mitte des fünften Jahrhunderts allgemein erfahren hatte. Er verlangte also wieder, dass aus der einen Materie durch innere qualitative Entgegensetzung alle Dinge erklärt werden sollten.

Den reinen Begriff der Materie, wie ihn demnächst Plato und Aristoteles aufstellten, fand er aber doch noch nicht. Er bildet desshalb eine Zwischenstufe zwischen der Atomistik und dem Idealismus. Denn er glaubte die Materie wieder, wie Anaximenes, in einem sinnenfälligen Körper zu erkennen, in der Luft, und schrieb dieser auch die Beseelung und das Denken zu. Obgleich er darum in dem Begriff der Veränderung die Achillesferse des Atomismus richtig gefunden hatte, die dann auch von Plato und Aristoteles zum Angriffspunkte in ziemlich gleicher Weise gewählt wurde: so zeigte er sich doch nicht als tieferer Denker, sondern verdiente die abfälligen Urtheile, welche die Späteren über ihn aussprachen, weil er das wahre Motiv des Atomismus, nämlich über die sichtbare Natur zu unsichtbaren Elementen als Principien der Erscheinung zu kommen, nicht verstanden hatte, sondern wieder einen sichtbaren Körper, wie die alte Physik sich auserkor.

An dem Vorbilde von dem Apolloniaten sehen wir aber, was der Diätetiker hätte lehren und wie er hätte schreiben müssen, wenn er die Stellung in Athen verdiente, die ihm Zeller zumuthet. Der Diätetiker hat keine Ahnung von dem Atomismus, keine Ahnung von all den Schwierigkeiten der Theorie, mit denen Diogenes sich auseinanderzusetzen sucht und deren Spuren sich überall zeigen. Die behagliche Ruhe und Sicherheit, mit welcher der Diätetiker alle Dinge ohne Weiteres auf Feuer und Wasser zurückführt und bei allen Vorschriften über die Diät und allen Erklärungen des Klima's und der Speisen und des Trinkwassers und der Zeugung u. s. w. in kindlicher Weise immer zufrieden

ist mit seiner eintönigen Mischung: das beweist wohl klar genug, dass wir mit einem Schriftsteller zu thun haben, der von den gelehrten Theorien des Anaxagoras und Demokrit noch keine Ahnung hatte.

Nun denke man sich aber gar die Forderung Zeller's, dieser alterthümliche Mann solle in den ersten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts gelebt haben, also alle die Künste des Zeno in der Behandlung des Raumes und der Bewegung, alle die Feinheiten der Sophisten Protagoras und Gorgias in Aufdeckung der Subjectivität der Erkenntniss, all' die Schulung des Sokrates in Feststellung der Begriffe und in den Erörterungen der sittlichen Welt schon hinter sich haben, und man wird in diesem Manne, der mitten in Athen gelebt haben soll, ein Wunder erkennen müssen, da er so von nichts berührt wurde und trotz Compilation aus Anaxagoras und Archelaus so zu schreiben wusste, als hätte er sie nie gelesen, sondern als wie einer, der nur etwa die Lehren Heraklit's kennen gelernt habe. Solche Wunder bestehen nicht bei gesunder, historischer Kritik.

§ 6.

Νόμος und φύσις. Xenophanes, Demokrit, Heraklit.

Zeller beruft sich für seine Annahme noch auf den Ausdruck *σχήματα*, worunter er die Vocale versteht. Da er dieses Argument selbst für geringer hält, wollen wir es erst an letzter Stelle berücksichtigen. Dann fährt er fort (S. 636): „Ein viel zuverlässigeres Merkmal dieser Zeit liegt aber in der Art, wie der Verfasser dem *νόμος* die *φύσις* entgegenstellt. Dieser Gegensatz findet sich erst seit den Sophisten, und was Teichmüller (S. 262)

hiegegen einwendet, beweist nichts: die Frage ist nicht, ob sich der sachliche Unterschied der philosophischen Ansicht von der herkömmlichen, auch nicht, ob sich die Ausdrücke *νόμος* und *φύσις* jeder für sich, sondern ob sich diese so formulirte grundsätzliche Entgegenstellung beider in dem Sprachgebrauch und der Denkweise der früheren Zeit nachweisen lässt. Bei Heraklit nähren sich die menschlichen Gesetze von dem göttlichen; nach unserem Verfasser stehen sie in einem natürlichen Widerspruch."

Die Streitfrage zwischen mir und Zeller in Bezug auf die Abfassungszeit des Buches de diaeta ist nicht bloss von grossem Interesse für die Geschichte der Philosophie im fünften Jahrhundert, sondern es handelt sich dabei auch um die Methode der historischen Forschung überhaupt. Zeller scheint mir trotz seiner ausgezeichneten Gelehrsamkeit, trotz des unermüdlichen Fleisses in Berücksichtigung aller über den jedesmaligen Gegenstand erschienenen Schriften doch gegen eine Hauptforderung der Methode zu verstossen. In der Geschichte der Philosophie hat man mit Philosophen zu thun; diese müssen daher philosophisch aufgefasst werden, oder man muss darauf verzichten, sie zu verstehen. Ich habe in meiner Schrift „Die Platonische Frage" dies an einem Beispiel gezeigt, und wenn Zeller jetzt behauptet (Vorrede zur vierten Auflage der Phil. d. Gr. I), es sei ihm diese Forderung auch schon vorher nicht ganz unbekannt gewesen: so werde ich dies gewiss nicht bezweifeln, umsomehr aber bedauern, dass er in seinen Arbeiten über Plato und auch über die anderen Philosophen dieser Forderung nicht nachgekommen ist. Zeller hat uns auch in der hier behandelten Frage bewiesen, dass er nicht gewohnt ist, „bei den einzelnen Lehren und Aussprüchen nach ihrem inneren Schwerpunkte zu fragen, ihren Zusammenhang zu untersuchen, ihrer eigentlichen Meinung

nachzuspüren, ihr Verhältniss zum Ganzen der Systeme festzustellen und ihre Bedeutung an ihm zu messen" (Zeller ibid. p. IV). Das Wichtigste für die Forschungen sowohl als für das Leben ist, wie Aristoteles sagt, nicht dass man weiss, was man thun müsse, sondern dass man es thut.

Wir werden diesen grossen Mangel an der sonst so verdienstvollen Arbeit Zeller's auch hier erkennen. Unser Verfasser setzt *νόμος* und *φύσις* entgegen. Wenn er nun ein Plagiator ist, so hat Zeller Recht, dass es nicht darauf ankommt, ob diese Begriffe schon früher bei Xenophanes, Parmenides und Heraklit entgegengesetzt worden sind, sondern dass man die bestimmte Formel schon bei Früheren suchen müsse. Allein woraus lässt sich zeigen, dass er ein Plagiator ist? Aus solchen vereinzelten Sätzchen doch gewiss nicht. Zeller selbst erkennt seine Selbständigkeit Heraklit gegenüber an, und die angeblichen Plagiate an Archelaus haben sich ja in Illusionen aufgelöst. Wenn er desshalb kein Plagiator ist, so konnte er die Zusammenstellung zweier entgegengesetzter Begriffe, die schon vorher so nachdrücklich von den grossen Philosophen behandelt waren, ebenso gut vollziehen, wie die Sophisten. Und wenn Zeller bemerkt, dieser Gegensatz fände sich erst seit den Sophisten, so folgt daraus doch nichts weiter, als dass unser Verfasser in die Zeit der Sophisten gesetzt werden müsse, aber nicht, dass er in die ersten Jahrzehende des vierten Jahrhunderts gehöre.

Wenn hierdurch nun schon die Zeller'sche Schlussfolgerung als zu eilfertig erkannt ist, so wird sich jetzt zeigen, dass Zeller auch bei den einzelnen Lehren den Zusammenhang zu untersuchen vergisst und das Verhältniss zum Ganzen der Systeme festzustellen für überflüssig zu halten scheint. Er macht unseren Verfasser zum Plagiator an Demokrit, indem er folgende beide Sätzchen zusammenstellt (S. 635): „Empedokles V, 44,

s. o. Demokrit (s. u. 705, 2, 3. Aufl.) *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν* u. s. f. *ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* (Statt *ἐτεῇ* sagen die späteren Berichte: *φύσει.*) — Der Verfasser *π. διαιτ.* aber: *ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.* c. 11. *νόμος γὰρ καὶ φύσις . . . οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν.*"

Demokrit.

Bei Demokrit ergibt sich nun, wenn wir den Zusammenhang mit dem Ganzen seines Systemes untersuchen, der Gegensatz von *φύσει* (oder *ἐτεῇ*) und *νόμῳ* durch seine Erklärung der Erscheinung nach der atomistischen Hypothese, und die Wahrheit ist ihm die Atomistik, die Atome und das Leere. Soll unser Verfasser nun sein Plagiator sein, weil er dieselben Worte braucht, ohne im Mindesten Notiz zu nehmen von dem atomistischen Sinne der Lehre, so werden schliesslich alle Menschen zu Plagiatoren, da sie nicht vermeiden können, sich der überlieferten Sprache zu bedienen. Von Demokrit kann unser Diätetiker daher „diese so formulirte Entgegenstellung" nicht entlehnt haben.

Xenophanes.

Ich hatte, um eine Anknüpfung an frühere Lehren zu versuchen, wobei zugleich der charakteristische Sinn dieser Entgegenstellung bei dem Diätetiker gewahrt bliebe, an die Eleaten erinnert und an Heraklit. Bei Beiden finden wir die scharfe Entgegenstellung der menschlichen Meinungen und Satzungen gegen die Natur und Wahrheit und das göttliche Gesetz. Xenophanes zeigte, dass die Gottheit eine ist und dem Menschen nicht ähnlich; die Menschen aber glauben, ihre Götter

mit Stimme und menschlicher Gestalt versehen zu müssen, und Homer und Hesiod lassen sie stehlen, ehebrechen und sich einander betrügen. So setzt er überall die Meinung (εἰκῇ νομίζεται, δόκος) der Wahrheit (τὰ ἔτυμα, σοφίη, δίκαιον) entgegen. Bei Parmenides tritt dies noch schärfer durch die ganze Eintheilung seines Gedichtes hervor.

Heraklit.

Aber auch Heraklit hat diesen Gegensatz besonders scharf ausgebildet. Die Menschen glauben bloss zu wissen, wissen aber nichts. Wachend träumen sie, Heraklit aber hat die wahre Lehre gefunden und erklärt Alles nach der Natur (κατὰ φύσιν). „Die menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen.“. „Die menschlichen Gebräuche (τὰ νομιζόμενα) stimmen aber nicht mit dem heiligen Recht“; denn „dem Gotte ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber halten Einiges für ungerecht, Anderes für gerecht“.

Diesen Zuammenhang mit Heraklit will Zeller bezweifeln; denn „bei Heraklit“, sagt er, „nähren sich die menschlichen Gesetze von dem göttlichen, nach unserem Verfasser aber stehen sie in einem natürlichen Widerspruch“. Zeller hat hier wieder ein paar Sätzchen angeführt, ohne im Geringsten den Zusammenhang des Gedankens zu berücksichtigen und „ihrer eigentlichen Meinung nachzuspüren“. Wir wollen die Frage erörtern, indem wir die beiden angezogenen Stellen erklären.

Die erste Stelle geht von den falschen Ansichten über Entstehen und Vergehen aus. Der Verfasser sagt I, c. 4: „Wenn ich von Entstehen und Vergehen spreche, so rede ich so des Pöbels wegen; ich meine aber damit (ταῦτα) Mischen und Entmischen. Es verhält sich nämlich so: Entstehen und Vergehen ist dasselbe, Mischen

und Entmischen ist dasselbe, Wachsen und Abnehmen ist dasselbe, Entstehen, Wachsen und Mischen ist dasselbe, Vergehen, Abnehmen und Entmischtwerden ist dasselbe: jedes ist im Verhältniss zum Ganzen und das Ganze im Verhältniss zu jedem dasselbe, und nichts von Allem ist dasselbe; denn das Gesetz der Natur ist in diesen Stücken gegensätzlich." — Diese Allgemeinheiten werden von dem Verfasser nachher an vielen Beispielen erklärt. Beim Sägen z. B. wird von dem Balken das grössere Stück kleiner gemacht, und die kleinen Stücke nehmen also nothwendig in demselben Masse zu, wie jenes abnimmt; das Ganze wird aber weder grösser noch kleiner*). Die Sägenden thun also dasselbe, obgleich der Eine zieht, der Andere stösst; denn das Sägen als Ganzes beruht auf diesem Gegensatze der Operation selbst; durch den Gegensatz erfolgt das Resultat; indem sie hier weniger machen, machen sie dort mehr. Das Ganze bleibt sich gleich. So ist's auch mit dem Stoffwechsel im Leibe, Speise kommt herein und die Ausscheidungen entsprechen dem Gesetze; das Ganze bleibt sich in diesen Gegensätzen gleich.

Ich habe hier in dem Satze: *ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσι περὶ τούτων ἐναντίος* das Gesetz nach dem üblichen Gedankengange des Verfassers auf die Natur bezogen; denn der *νόμος* kommt ja auch der Natur zu. Man vergleiche z. B. cap. 11. *πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα καὶ ξύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα — — ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογεόμενος.* Hier entspricht *ὑπεναντίος* dem *ἐναντίος*, *ἑκάστων* dem *περὶ τούτων* und *τρόπος*

*) Schuster deutet (S. 103) dies seltsamer Weise so: „Wie die Säge, wenn sie von der einen Seite hineingeschoben wird, auf der andern desto länger herauskommt." Leider ist Schuster's sonst so verdienstvolle Arbeit reich an solchen Phantasiespielen, die vom Autor nicht an die Hand gegeben sind.

dem *νόμος*. Der Sinn deckt sich völlig. Wenn man aber auch mit Zeller unter *νόμος* hier das menschliche Gesetz verstehen will, so darf man doch nicht im eigentlichen Sinne an die politischen Gesetze denken, weil der Zusammenhang des ganzen Kapitels nichts davon enthält und auch das folgende Kapitel nur die meteorologischen Processe behandelt. Man könnte also nur den „Sprachgebrauch" und die „Ansichten" der Menschen darunter verstehen, weil die Menschen Entstehen und Vergehen, Wachsen und Abnehmen sprachlich und in ihrer Meinung trennen und auseinanderhalten, während die Natur doch diese Gegensätze wieder ausgleicht. — In welcherlei Sinn man auch den *νόμος* erklären möge, immer würde der Satz mit Heraklit's Denkweise durchaus übereinstimmen.

Was nun die zweite Stelle betrifft: *νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαρρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα κτλ.*, so hat Zeller hier auch den Zusammenhang nicht beachtet; denn auch hier sind erstens die *νόμοι* durchaus nicht bloss die Staatsgesetze, sondern in erster Linie alle die Künste und Gebräuche der Menschen (*τέχναι*), und zweitens zeigt sowohl dieses eilfte Kapitel als die folgenden, dass der Verfasser im Grunde nur den Heraklitischen Gedanken durchführt, dass sich „alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen nähren". Er drückt dies durch Nachahmen (*μιμέεσθαι*) aus, was doch nicht, wie Zeller meint, einen „natürlichen Widerspruch" andeuten kann, sondern grade umgekehrt die Uebereinstimmung, wenn diese den Menschen auch nicht zum Bewusstsein kommt. Wenn der Verfasser sagt, dass die Vernunft der Götter die Menschen lehrte, ihre Werke nachzuahmen*): so sagte das-

*) L. l. I, 11: *θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν, γιγνώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γιγνώσκοντας ἃ μιμέονται.* He-

selbe ungefähr, nach Plato's Zeugniss, Heraklit: *"τι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται.* Und dass es sich dabei nicht um Schönheit oder Hässlichkeit handelt, sieht man daraus, dass er nicht *κάλλιστος*, sondern *σοφώτατος* sagt, da doch die Weisen nicht grade immer die Schönsten sind*). Der Diätetiker zeigt aber ausführlich an den Sehern, Schmieden, Gerbern, Schustern, Zimmerleuten u. s. w., dass überall die menschlichen Gebräuche (*νόμοι*) die Natur nachahmen, ohne dass die Menschen dabei das Naturgesetz erkennen, welches ihnen im Stillen Vorbild und Mass ist.

Es zeigt sich also auch hier, dass Zeller den Zusammenhang der Gedanken nicht berücksichtigt hat: die von Zeller angeführten Stellen des Diätetikers passen nicht im Mindesten zu den Demokritischen Worten, von denen sie abgeschrieben sein sollen, und passen vollständig zu den Heraklitischen Sätzen, mit denen Zeller sie in Gegensatz stellt, und leider können wir von der Zeller'schen Darstellung mit unserem Diätetiker nicht sagen: *πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα καὶ ξύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα*, denn Zeller's Behauptungen bilden keine sich ergänzende Gegensätze, sondern Widersprüche; wenn man von diesen aber das Entgegengesetzte annimmt, dann passt Alles vortrefflich.

raklit aber hat auch nicht an Speisung gedacht, wenn er sagte, die menschlichen Gesetze nährten sich von dem göttlichen, sondern an diese natürliche und unbewusste Nachahmung.

*) Plato drückte dies Verhältniss durch *μεταλήψις* und *μίμησις* aus, Heraklit durch *τρέφεσθαι* oder wie Orig. c. Cels. VI, 698 *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὥκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.*

Excurs über die Entwicklung der Begriffe von Gesetz (νόμος) und Natur (φύσις).

Die Hebräer.

Um die Entwicklung dieser Begriffe bei den Griechen besser zu verstehen, gehen wir von den Hebräern aus. Die politische Entwicklung der Hebräer entsprang aus einer Gesetzgebung, die von einem die Masse des Volkes göttlich überragenden Gesetzgeber vollzogen wurde. Moses übertrug die höchste Bildung, in die er bei einem alten Culturvolke eingeweiht war, an eine rohe und sich erst politisch constituirende Gesellschaft in Form von einem absoluten Sittengesetz. Dieses Gesetz wurde als Offenbarung des göttlichen Willens betrachtet und richtete sich an den Willen aller Gesellschaftsmitglieder; es verlangte Geltung schlechthin und unbedingt, weil es das göttliche Gesetz war, und es gab keinerlei Begründung durch Vernunft und Berathung, weil es ein ungebildetes, der vernünftigen Freiheit unfähiges Volk voraussetzte und durch Begründung seine Unbedingtheit verloren hätte.

An das Gesetz aber knüpfte sich eine Verheissung, in welcher der Gott als Gesetzgeber sich zugleich als Herr über die Natur hinstellte. Wer das Gesetz erfüllte, dem solle es wohl gehen und der solle lange leben. Der Sittengesetzgeber versprach zugleich eine regelmässige Ordnung der Natur. Es soll keine Sündfluth wieder kommen und Sommer und Winter, Tag und Nacht sollten in Zukunft regelmässig abwechseln, und Reichthum, Sieg und Glück sollten der treuen und frommen Erfüllung des Gesetzes folgen. Die Natur wurde desshalb auch als eine geordnete betrachtet, aber in Abhängigkeit von dem Sittengesetz und von seiner

Erfüllung. Das Sittengesetz selbst galt unbedingt, die Naturordnung aber folgte aus dem Contrakt (διαθήκη) mit den Menschen und blieb desshalb in der Hand Gottes, der je nach der Frömmigkeit oder Gottseligkeit der Menschen Erdbeben und Verschüttung von Städten, wie Sodom und Gomorrha oder ägyptische Pestilenzen und syrische Augenkrankheiten und alle möglichen Naturkräfte in's Spiel setzen konnte, um seinem Willen Nachdruck zu geben, zu belohnen und zu bestrafen*).

Bei den Hebräern behielt desshalb das Sittengesetz, obgleich es als unabänderlich und nicht als der göttlichen Laune preisgegeben betrachtet wurde, dennoch einen despotischen Charakter; denn es ruhte nicht auf freier Anerkennung der Vernunft, sondern hatte nur den einzigen Grund, der in dem Willen Gottes lag: „denn ich bin der Herr". Die Natur aber hatte nach der Meinung der Hebräer keine ebensolche Festigkeit und Gesetzlichkeit, sondern war der göttlichen Executivgewalt zu freier Disposition überlassen. Dies musste so sein, weil sie keine Naturwissenschaft trieben, weder Astronomie, noch Meteorologie, weder Mathematik, noch Medicin. Darum konnten sie nur die einem jeden Menschen in's Auge fallenden Regelmässigkeiten, z. B. den Wechsel von Tag und Nacht u. s. w. erkennen, ohne die wissenschaftlichen Gründe für die scheinbaren Abweichungen von dieser Ordnung einzusehen. Da sie ebensowenig zu einer Philosophie kamen, so konnten sie

*) Obgleich Kant durch die transscendentalen Elemente in der Erfahrung eine Gesetzmässigkeit der Natur fordern musste, weil die Erfahrung durch diese subjectiven Formen erst zu Stande kommen kann: so ist doch sonst die Hebräische Auffassung der seinigen gewissermassen vorbildlich; denn sein Gott vereinigt die Macht des Schöpfers mit dem Sittengesetzgeber, um nach der „Würdigkeit zum Glück" die von der Natur abhängige Glückseligkeit zu ertheilen.

auch nicht vernünftige Gesetze für das politische Leben und für die Handlungen des einzelnen Menschen erkennen, also keine Psychologie, Ethik und Politik ausbilden und darum keine Kritik an dem überlieferten göttlichen Gesetz ausüben. Dies blieb desshalb in einer übermenschlichen Geltung unbegreiflich und unbegriffen stehen, und alle Abweichung davon wurde nur als Sünde und Contractbruch betrachtet.

Die Griechen.

Im Contrast zu dieser Weltanschauung der Hebräer werden wir nun die Entwicklung der griechischen Begriffe leichter erfassen. Wir müssen aber zunächst die Spartaner absondern; denn Lacedämon befand sich, ähnlich wie Israel, in einer asiatischen Atmosphäre, da das politische Leben dort auch mit einer göttlichen gesetzgeberischen Persönlichkeit beginnt und die Philosophie und die Naturwissenschaft keinen Platz hatten. Es ist desshalb angezeigt, diese vorbeizulassen und nur die übrigen Griechen zu betrachten, welche zu einer wissenschaftlichen Bildung gelangten; denn nur bei diesen konnten sich die Begriffe von Gesetz und Natur entwickeln, entzweien und versöhnen. Es sind die Völker (ἔθνη), welche, sich selbst überlassen, ohne allmächtige theokratische Leitung dahinleben und also sich selbst ein Gesetz sein müssen. Natürlich standen sie auch unter dem Einfluss von religiösen Mittelpunkten, Priestercolonien, Orakeln und alten ererbten Sitten, aber bei der Art, wie sich ihre gesellschaftliche Verbindung geknüpft hatte, blieb ihnen eine grosse individuelle Freiheit und die Gegensätze zwischen verschiedenen Culten und die seefahrende Beweglichkeit des Volkes und die politische Unabhängigkeit und Herrenlosigkeit machten sie fähig zu einer ziemlich freien Entwicklung der Wissenschaft.

Die theologische Periode.

Alle Philosophie und Wissenschaft kann nur darauf beruhen, dass die Natur selbst Gesetze befolgt und dass diese Gesetze dem menschlichen Verstande erkennbar werden. Nun ist der Zustand der Menschheit vor der Ausbildung der Wissenschaft dadurch charakterisirt, dass noch keine Naturgesetze erkannt sind und die Naturerscheinungen also auf den Zufall oder die Wirksamkeit eines oder mehrerer Götter zurückgeführt werden. Diese Periode ist daher nothwendig immer theologisch oder mythologisch oder poetisch, und Aristoteles bezeichnet daher auch die Vorgänger der Philosophen als Theologen oder Dichter, obgleich auch ihrer Dichtung schon die Richtung zur Weisheit oder Wissenschaft innewohnt, was Aristoteles sowohl durch den Begriff der Poesie selbst*) als durch die allegorische Deutung ihrer Mythen angezeigt hat. In dieser Periode mussten sich aber nothwendig schon allerlei technische Fertigkeiten (*τέχναι*) und gesellschaftliche und religiöse Gebräuche oder Gesetze (*νόμοι*) im weiteren Sinne bilden, die eine um so grössere Autorität hatten, als man kein Mittel besass, ihren Werth zu messen und ihre Richtigkeit zu controliren. Da sie mit der Religion und Mythologie, dem Charakter der Periode gemäss, durchaus verwachsen waren, so wurden sie auch wohl meistens auf die Stiftung eines Gottes zurückgeführt, der sie in freundlicher Absicht zur Erhaltung oder Verschönerung des Daseins den Menschen gelehrt habe.

---

*) Die Poesie nähert sich durch Auffassung des Allgemeinen, Typischen oder Gesetzmässigen schon der Philosophie und steht desshalb über der Geschichte, die nur mit dem Einzelnen zu thun hat (*φιλοσοφώτερον*).

Die Anfänge der Wissenschaft.

Auf diese erste Periode folgte der Ursprung der Wissenschaft. Mir scheint es am Natürlichsten, anzunehmen, dass nur die Musik, mit der Poesie vereinigt, sich bei den Griechen originell entwickelt hat. Aus dem Homerischen Gedankenkreise war zwar eine allgemeine allmähliche Entwicklung in drei dunklen Jahrhunderten für alle Zweige menschlichen Wissens möglich. Gleichwohl haben sich auch nicht einmal leise Spuren davon erhalten, sondern die ersten historischen Namen der Philosophen treten gleich als fertige Grössen auf, als voraussetzungslose Stifter von Schulen mit vielgerühmter astronomischer und mathematischer Weisheit, so dass wir wohl einen sprungweisen und plötzlichen Anfang der philosophischen Arbeit bei den Griechen annehmen müssen und der vorhergehenden Zeit nur die Entwicklung der Empfänglichkeit und des Bedürfnisses nach wissenschaftlicher Einsicht zuschreiben dürfen. Ich glaube nicht, dass die ersten Griechischen Philosophen ihre Wissenschaft aus sich erzeugten, sondern folge der Meinung Herodot's, Plato's und Aristoteles'*), dass sie besonders bei den Aegyptern in die Schulen gegangen waren und daher sofort als Weise vor dem ungelehrten Volke hervorragten und gleich von Anfang an einen grossen und zusammenhängenden Schatz von mancherlei Kenntnissen besassen. Da diese Weisheit eine entlehnte war, so erklärt es sich auch leicht, dass sie sofort von dem mütterlichen priesterlichen Boden sich loslöste, weil

*) Aristoteles betrachtet Metaph. I die Aegyptischen Priester als die ersten Philosophen und de coelo II, 12 erwähnt er die astronomische Erbschaft, welche die Griechen angetreten haben: *παρ' ὧν πολλὰς πίστεις ἔχομεν περὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων.* Ueber die Zeit, wann diese Erbschaft gemacht sei, äussert er sich nicht; aber alle Griechen sonst wiesen auf Aegypten und Babylonien hin.

sie ja auf einen andern Boden verpflanzt und von geistvollen Männern einer andern Nationalität selbständig ergriffen wurde und die Weisen nicht als Religionsstifter auftraten, sondern nur die auf jenem religiösen Boden gezeitigte weltliche Frucht der Wissenschaft zu sich herübernahmen. Obgleich eine grosse, der priesterlichen ähnliche Autorität den ersten griechischen Weisen noch zukommt, so erschien die Wissenschaft aus jenem Grunde doch gleich als rein weltlich und natürlich und behielt diesen freien Charakter auch im Laufe ihrer ganzen Entwicklung, im Gegensatz zu allen denjenigen Völkern, bei denen die wissenschaftliche Arbeit allmählich aus dem Boden ihrer eigenen Religion hervorwuchs, wie z. B. bei den Aegyptern und Indern, oder wo sie wie in dem mittelalterlichen Europa ausschliesslich von den Theologen gepflegt wurde.

Die Wissenschaft bei den Griechen begann mit der Astronomie und Mathematik, an welche sich die Meteorologie anschloss, denn ihre ganze Naturwissenschaft war hauptsächlich Meteorologie. Aus dem Betreiben der Wissenschaft ergab sich aber ein grosser und neuer Gedanke, nämlich dass die Natur der Dinge selbst bestimmte Gesetze befolge, die unabänderlich sind, und dass der Mensch diese erkennen könne und dadurch zum Besitz der Weisheit und Wahrheit gelange. Diese Weisheit sehen wir desshalb schon bei Thales gerühmt, der, ohne die Götter zu befragen, den Eintritt einer Sonnenfinsterniss nach menschlicher Berechnung vorausgesagt haben soll. Eine einzige Thatsache dieser Art musste erschütternd wirken für das ganze theologische Bewusstsein der mythologischen Periode.

Xenophanes.

Auf die ersten Jonischen und Italischen Anfänge in Thales und Pythagoras und Anaximander, die mit der

bestehenden Religion und Sitte noch nicht in Conflict geriethen, folgte dann aber sofort der Skepticismus. Xenophanes kennzeichnet uns diese Uebergangsstufe, indem er mit schneidenden Worten gegen die bisher vom Volke verehrten Autoritäten Homer und Hesiod einherfährt, ihre Göttervorstellungen lächerlich macht, die religiösen Feste durch spitzige Dilemmen verspottet, die sittlichen Werthurtheile des Volkes heftig schilt und eine höhere und vernünftige sittliche Ordnung aufstellt*). Dadurch erschien nun das göttliche Gesetz oder die mit der Religion verbundenen Gebräuche und Sitten (*νόμοι*) einem neuen Gesetze gegenüber, das sich auf die Natur und auf die Wahrheit der Erkenntniss stützte und dem gegenüber alles Andere als Wahn gelten musste. Xenophanes bezeichnet diese neue Autorität als das Wahre (*τὰ ἔτυμα*) und das Gerechte (*δίκαιον*) und als seine Weisheit oder die gute Weisheit (*ἀγαθὴ σοφίη*).

Heraklit.

Heraklit aber ist der erste, der den Ausdruck, welcher bisher das bei den Menschen Gültige (*νόμος*) bezeichnete, auf die Natur anwandte und von einem Naturgesetz oder göttlichem Gesetz (*θεῖος νόμος*) sprach und es der Vernunft (*λόγος*) gleichsetzte und darin die Erkenntniss (*γνῶσις*) zu finden lehrte, die das Volk bisher in unbewusster Weise in seinen Sitten und Gebräuchen und ererbten theologischen Vorstellungen

---

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 598 ff. und Mullach fragm., S. 104 fr. 19.

Οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥωμῆς γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
Ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.

zu haben glaubte*). Es tritt also bei ihm der Umschlag der Begriffe am Deutlichsten hervor. Das Gesetz (νόμος) war bisher, von religiöser Weihe umgeben und durch Gewohnheit geheiligt (τὰ νομιζόμενα), als göttlich und massgebend betrachtet: da nun aber durch die Weisheit das wahre göttliche Gesetz gefunden wird, so erscheint jenes geltende Gesetz dagegen als ein menschliches, mit sich im Widerspruch befindliches, schwaches und nachahmendes, das Gesetz aber, das die Vernunft des Ephesischen Weisen erkennt, als das göttliche, das im Einklang mit sich und der ganzen Natur steht und nach welchem sich alle menschlichen Gesetze richten müssen**). Dieser Standpunkt ist derselbe, der auch noch bei dem Verfasser des Buches über die Diät herrscht und von ihm für die Betrachtung aller Gesundheitsfragen geltend gemacht wird.

Es ist aber zu bemerken, dass Heraklit bemüht war, nicht die philosophische Wahrheit mit ihrem Natur- und Vernunftgesetz gegen die alte religiöse Satzung in Contrast zu stellen, sondern vielmehr sie mit dieser zu identificiren, indem er den Widerspruch dem Pöbel zuschob, dessen vom Sinnlichen befangener Verstand und von der Begierde beherrschter Wille den wahren Sinn und die pantheistische Tiefe der alten religiösen Lehre nicht fassen könne und desshalb die Mysterien unheilig begehe und die Stimme der Sibylle nicht verstehe.

Sophisten und Atomiker.

Erst der folgenden Zeit, der Zeit der Sophisten und Atomiker, war es vorbehalten, die menschliche

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begriffe, I. Herakleitos, S. 102. 127. 159 ff.

**) Vergl. oben S. 57 und den Anfang seines Werkes in meinen Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 102.

Vernunft auf Kosten der göttlichen und altreligiösen zu verherrlichen, da sie sich ganz von der religiösen Würde entfernten, die Pythagoras und Heraklit und Parmenides noch behauptet hatten. Die Wahrheit, für Geld gelehrt, musste durch Einführung der Atome, mit denen sich der Götterglaube nur in der wunderlichsten Umgestaltung vertrug, und durch das gelehrte und kunstreiche Disputiren den unbefangenen Glauben erschüttern. Die Folge war, dass nun erst der Begriff des νόμος den der willkürlichen Satzung erhielt, und dass man daher lehrte, die Staatsgesetze seien aus dem Belieben des Volkes hervorgegangen, die Göttervorstellungen und Gebräuche seien bloss durch Satzung ehrwürdig, nicht an sich, und auch die Sprache wäre willkürlich und conventionell. Zugleich mit dieser Auffassung, die ich hier in der hervorstechendsten Form charakterisire und nicht in der milderen Form, wie sie bei Empedokles, Anaxagoras und Demokrit auftrat, ergab sich auch der Verfall der philosophischen Wahrheit; denn die Sophisten gaben auch diese auf und zielten bloss darauf hin, durch ihre Kunst jedem Willen und jeder Meinung zum Siege zu verhelfen, wenn ihre Kunstlehren dabei zur Geltung kämen.

Bei den Atomikern hatte aber der Gegensatz von Wahrheit (φύσει) und geltender Meinung (νόμῳ) noch eine Bedeutung, weil sie das wahre Wesen der Natur in den Atomen und dem leeren Raum zu erkennen glaubten; bei den Sophisten aber ist dieser Gegensatz selbst nur ein dialektischer Uebergang zum vollständigen Subjectivismus; denn nachdem sie die bisher geltenden Meinungen und Gesetze der Menschen (νόμος) zerstört hatten, wussten sie selbst keine Wahrheit an die Stelle zu setzen, da sie das Wesen der Natur (φύσις) nicht für fest und bestimmt ansahen. Es sei für den Einen so, für den Andern anders und wieder anders für die

Thiere, und der Mensch sei das Mass (*μέτρον*) der Dinge. So mussten sie schliesslich wieder zur Meinung (*νόμος* = *δόξα*) als zu dem, was grade gilt (*δοκεῖ*), zurückkehren und die Natur und Wirklichkeit (*φύσις*) konnte ihnen nur diese Erkenntniss von der Zufälligkeit und Nichtigkeit und dem beständigen Fliessen alles Geltenden bedeuten. Indem ihnen aber der Glaube an diese Erkenntniss und mithin an ihre Kunst und Beredsamkeit blieb, behielten sie zugleich den innern Widerspruch dieses Subjectivismus, welchen Sokrates aufdeckte.

Hippokrates.

Wie aber bei den Sophisten der Gegensatz (*φύσει* und *νόμῳ*) von Wahrheit und geltender Meinung aufgehoben und Alles auf Meinung zurückgeführt wurde, so konnte auch der andere Weg eingeschlagen werden. Bei Hippokrates finden wir nun diese sehr interessante umgekehrte Wendung der Sache. Denn er hat zwar auch überall den Gegensatz von *νόμῳ* und *φύσει*, aber er versucht, auch die Sitten und Gesetze (*νόμοι*) auf die Natur zurückzuführen, und so ist bei ihm gewissermassen Alles Natur oder naturgemäss. Den Gegensatz gegen die Natur bildet bei ihm die Krankheit*) und die Sitte**). Die Natur erscheint bei ihm aber überall als flexibel, sie gibt den Sitten nach, z. B. bei den Makrokephalen***). Da Hippokrates aber ein ächter Naturforscher war, so muss ihm einerseits auch das Typische als fest erscheinen, wesshalb er den

---

*) De aëre, aquis et locis 3 p. 244 Erm. *ὑπὸ νόσου καὶ οὐ φύσι.*

**) Ibid. 21, p. 268. *οὗτος τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι.*

***) Ibid. 23. *καὶ εἴ τις φύσι πέφυκε ἀνδρεῖος καὶ εὔψυχος ἀποτρέπεσθαι τὴν γνώμην ὑπὸ τῶν νόμων.*

Unterschied des Gesunden und Krankhaften trotz jener Darwinistischen Behauptungen nicht fallen lässt; andererseits erklärt er auch die Sitten wiederum aus allgemeineren Naturverhältnissen, so dass ihm schliesslich Alles für göttlich, d. h. für natürlich gilt*). Er erklärt darum z. B. die Erscheinung der ἀναρίες einfach durch die Krankheiten, welche vom vielen Reiten entstehen müssen, und schliesst**) mit der Behauptung, dass nicht einige Naturerscheinungen göttlich wären und andere nicht, sondern alle göttlich, weil alle natürlich entständen und nichts ohne natürliche Ursachen.

Bei Hippokrates findet sich also der interessante Berührungspunkt mit den Sophisten, dass beide den Gegensatz zwischen φύσις und νόμος aufheben wollen. Die Sophisten aber heben die Natur auf zu Gunsten des Zufalls und der Willkür, Hippokrates hebt mehr oder weniger die Willkür des Menschen auf zu Gunsten der Alles beherrschenden allgemeinen Naturgesetze. Dass er nicht ganz consequent war, ist nicht zu verwundern; denn er war kein eigentlicher Philosoph, und so kommt es, dass sich mit Fug und Recht sowohl die Darwinisten und Positivisten auf ihn berufen könnten, als andererseits auch die Idealisten, auf deren Begriffe er in der That den entschiedensten Einfluss gehabt hat. Ebensowenig wie er, konnten aber die Sophisten consequent sein; darum finden wir bei ihnen

---

*) Ibid. 29, p. 277. Ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ παθέα θεῖα εἶναι καὶ τἆλλα πάντα, καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον, οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα· ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιούτων καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται.

**) Ibid. p. 279. ἀλλὰ γὰρ, ὥπερ πρότερον ἔλεξα, θεῖα μὲν καὶ ταῦτά ἐστι ὁμοίως τοῖς ἄλλοις· γίγνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα.

einerseits den Gegensatz von φύσει und νόμῳ festgehalten und andererseits merkten sie nicht, dass in ihrer allmächtigen Kunst doch wieder feste Gesetze der Natur sich offenbarten.

Sokrates.

Auf diese Periode der Zersetzung und Gährung folgt dann das Uebergewicht der Philosophie, welches durch Sokrates gewonnen wurde. Die Philosophie erforschte die Wahrheit in festen, unumstösslichen Begriffen (ὅροι), war sich aber bewusst, dass diese Begriffe das Gesetz in der Natur, das Göttliche und Ewige selbst erfassten, und dass der Mensch durch diese philosophische Wahrheit mit dem Göttlichen verwandt, selbst göttlich und unsterblich wäre und daher aus der Vernunft heraus das göttliche Gesetz ableiten könne, welches nicht im Widerspruch mit dem menschlichen Vermögen stehe, sondern unsere innere und eigene Natur selbst sei. Dies ist der Standpunkt des Idealismus von Plato, der in diesem Sinne seinen Staat und seine Gesetze schrieb. Er restaurirte damit die alte Frömmigkeit des Thales und die religiöse Autorität des Heraklit, nur dadurch unterschieden, dass er diese Vereinigung von Glaube und Vernunft im Begriff vollziehen konnte und daher keine andere Erkenntnissquelle als die Vernunft anerkannte, welche als oberste Herrin aller Gesetze in unumschränkter Freiheit gebietet und sich eins weiss mit der göttlichen Vernunft der Welt.

Ueberblick der Entwicklungen.

Wir sehen also im Ganzen folgende Entwicklung vor uns: Zuerst erscheint die göttliche Ordnung der Natur, die religiöse Sitte, das gesellschaftliche Recht und die Meinung der Menschen noch als im Einklang stehend und ununterschieden. Die zweite Stufe (Xenophanes

und Heraklit) ist der Gegensatz zwischen dem wahren göttlichen Gesetz, welches die menschliche Weisheit erkennt, einerseits und dem religiösen Aberglauben und den Aftersitten andererseits. Die dritte Stufe ist die Aufhebung der göttlichen Ordnung der Natur, welche durch die Atomiker der mechanischen Schule als vernunftloses und zweckloses Naturgesetz gefasst wird, und zugleich Aufhebung der sittlichen Weltordnung, an deren Stelle die Klugheit und das Recht des Stärkeren gesetzt wird (Sophisten), und Aufhebung der Vernunft, indem an der Erkenntniss der Wahrheit verzweifelt und an die Scheinbarkeit der Gründe und die blosse subjective Ueberzeugung und das Gutdünken (δοκεῖ) appellirt wird (Sophisten). Die vierte Stufe bildet die Wiederkehr des Zutrauens der Vernunft zu sich selbst durch Sokrates und Plato. Mit der Vernunft wird dann auch der Glaube an die objective wissenschaftliche Wahrheit und die Vernunft in dem Naturgesetz wieder gewonnen, mit dieser die Sittlichkeit auf feste wissenschaftliche Ueberzeugung gestellt und werden dem Staate Gesetze gegeben, die auf der Wahrheit und der göttlichen Vernunft der Welt beruhen, und endlich wird zugleich auch der Einklang der wissenschaftlichen Wahrheit mit dem recht verstandenen, von Missbräuchen und Aberglauben gereinigten alten Volksglauben behauptet.

Plato.

Plato unterscheidet zwar auch νόμῳ (θέσει) und φύσει und braucht τὰ νομιζόμενα als die menschlichen Gesetze, die wahr und falsch sein können*); aber er erkennt auch ein Gesetz der Natur an**), das von dieser

*) Pol. 364 A. δόξῃ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν.

**) Tim. 63 E. παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους „gegen die

Zweifelhaftigkeit gänzlich frei, immer wahr und richtig ist und durch dessen Erkenntniss wir das Wesen der Natur erst verstehen und des Guten theilhaftig werden. Obgleich er das Naturgesetz seltener *νόμος* nennt, sondern mehr die Natur selbst als Princip aller Gesetze in's Auge fasst, so fehlt ihm der zugehörige Begriff keineswegs; denn die Ideen (*εἴδη*), das vernünftige Verhältniss (*λόγος*), das Mass (*μέτρον*), die Art und Weise (*τρόπος*)*) und andere Ausdrücke, wie Gränze (*πέρας*), und Ordnung (*τάξις*) geben ihm denselben Begriff des durch Vernunft Geordneten und Festbestimmten oder des Gesetzes. Das Gesetz wohnt daher auch der Vernunft inne und das logische Denken ist solchen Gesetzen unterworfen. So beschreibt Plato z. B. die Dialectik als das Gesetz, das man lernen müsse, für welches alle frühere Wissenschaft nur als Vorspiel zu betrachten sei**). Dieses Gesetz sei intelligibel und werde von der Sinnlichkeit nur nachgeahmt; es führe dieses Gesetz, d. h. die Dialectik, zuletzt auf das Gute als das Ziel der intelligiblen Welt. — Plato ist aber nie auf den verkehrten Einfall gekommen, ein Gesetz, blind und leblos, an die Spitze der Welt zu stellen und in der Natur oder im Geiste zu verehren, sondern er fasst das Gesetz

---

Naturgesetze", welche hier die physiologischen Processe bestimmen und deren Verletzung Krankheit und Auflösung hervorbringt.

*) Legg. 804 B. *κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσοντται.*

**) Polit. 531 D. *πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου, ὃν δεῖ μαθεῖν.* Man könnte hier zwar zunächst an eine musikalische Metapher denken; allein die weiteren Bestimmungen (p. 532 *ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει*) und der im Allgemeinen bei Plato herrschende Gebrauch der Sprache, wonach er sich zunächst fast immer an die politischen Gesetze erinnert, verallgemeinern sogleich den musikalischen terminus. Darum fügt er auch gleich hinzu: *νομοθετήσεις δὴ αὐτοῖς ταύτης μάλιστα τῆς παιδείας ἀντιλαμβάνεσθαι.*

nur als die Ordnung, die sich aus der lebendigen und sehenden Vernunft ergiebt, und verehrt darum als das erste und letzte immer nur die Vernunft selbst, von welcher in der Natur und im Denken und Handeln und Schaffen alle Feststellungen und Gesetzgebungen ausgehen. Wesshalb ihm auch in der Medicin und im Staat der Weise als Arzt und Regent für besser gilt als das geschriebene und unlebendige Gesetz, da das Gesetz unbeweglich ist, die Wirklichkeit aber als veränderlich und lebendig auch eine den individuellen Veränderungen entsprechende Regelung durch lebendige Vernunft erfordert*). Die Natur steht desshalb nach Plato nicht mehr dem Gesetz schlechthin entgegen, sondern nur den falschen oder vermeintlichen Gesetzen; in Wahrheit ist sie selbst die Quelle aller Gesetze, und die menschlichen Gesetze der Vorzeit, die der religiöse Glaube verehrt, sind metaphorische Darstellungen der Wahrheit, wie das selige Leben (*μακαρία ζωή*) unter der Regierung des Kronos ein mythisches Spiegelbild des wahren und besten Staatslebens ist**). Die Vernunft ist darum nach Plato das eine in Natur und Geist, Object und Subject, an sich selbst die Freiheit und Quelle aller Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit.

Sokrates und Plato.

Sehr interessant ist aber der Gegensatz Plato's gegen Sokrates. Dieser war ein Mann des Volkes und brachte als solcher in ächt demokratischer Weise seine Philosophie buchstäblich auf den Markt, indem er mit Leuten aller Stände und aller Bildungsstufen philosophirte. Da-

---

*) Darum definirt Plato das wahre Gesetz als die aus der Vernunft hervorgehende Vertheilung oder Ordnung: Legg. 714. *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.*

**) Legg. 713 C sqq.

durch erndtete er die Anklage, dass er die Götter nicht glaube, die dem Volke gölten (νόμος), dass er neue Götter einführe und die Jugend von dem althergebrachten Glauben und sittlichen Gesetz abwende und verderbe. Plato hingegen war Aristokrat und hatte von Haus aus eine tiefe Verachtung der Menge. Er fasste desshalb, vielleicht unter dem Einfluss seiner probablen Aegyptischen Reise und des Verkehrs mit den Pythagoreern, den Gedanken, dass die philosophische Erkenntniss nicht für das Volk sei, sondern nur einem kleinen Kreise von Erwählten und Geprüften zugänglich gemacht werden dürfe, für die draussen Stehenden sich aber auf die elementaren Kenntnisse und festen Folgesätze der Philosophie ohne dialectische Begründung beschränken oder sich hinter dem Schleier des metaphorischen Mythus verbergen müsse*).

Desshalb stellt er z. B. in seinem unzweifelhaft ächten Dialog vom „Staatsmann" den wahrhaft königlichen und weisen Mann zwar weit über alle Gesetze, weil er die lebendige Vernunft in sich hat, von welcher alle Gesetze nur unvollkommene und starre Abbilder wären; darum schilt er zwar diese eigensinnigen Gesetze, die keine Kritik erlaubten und schliesslich alle freie Forschung und alle Wissenschaft, die mit dem von dem Gesetze Geheiligten nicht übereinstimmten, verbieten und vernichten müssten**): weil er aber zugleich die Masse des Volkes für unfähig hielt, die Wahrheit zu erkennen und sich nach wahrer Einsicht selbst zu beherrschen, so glaubte er, es sei doch besser, eine solche despotische Gesetzesherrschaft anzuerkennen, um nicht dem Ehrgeiz der Angesehenen und der brutalen Willkür des Pöbels zu verfallen, die nach ihrem Gutdünken regierend und

*) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 162 ff.

**) Polit., p. 299 B bis 300.

beschliessend viel schlimmer wären, als ein leidliches und unabänderliches Gesetz, an dessen Feststellung doch immer auch mehrere gebildete Männer mitgearbeitet hätten*).

Er kommt desshalb auch in seinen „Gesetzen" dahin, die freie und öffentliche philosophische Kritik und Forschung zu untersagen, Zweifel an der geltenden Gotteslehre criminell zu bestrafen**) und mithin eine streng conservative Politik zu empfehlen mit Anerkennung einer über dem Menschen stehenden Autorität des Gesetzes. Sokrates hatte sich zwar auch dem Gesetze gebeugt, aber in demokratischer Weise und nachdem er mit demokratischer Freiheit die Gültigkeit und den Werth der herrschenden Gesetze öffentlich kritisirt und eine ganz andere Weltanschauung rücksichtslos vorgetragen hatte. Plato zieht sich hingegen von dem Markt und dem öffentlichen Leben in die Akademie zurück und hält die Philosophie für ein geheimes Gut der höher Gebildeten, die sich öffentlich den geltenden Gesetzen accommodiren. Er stellt desshalb auch die philosophische Bildung als eine herrschaftliche und freie in Gegensatz gegen die banausische Bedientenarbeit der Sophisten und Rhetoren, die dem öffentlichen Leben dienen und die Jünglinge für den Staatsdienst praktisch vorbereiten***).

Wenn wir desshalb auf die Frage von *νόμῳ* und *φύσει* wieder zurückgehen, so hob Plato also für seine Schüler die Autorität des Gesetzes völlig auf und lehrte die Erkenntniss der Natur und der Wahrheit in voraussetzungsloser lebendiger Vernunft als ein in uns

---

*) Ibid. p. 300 B als *δεύτερος πλοῦς*.

**) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 173.

***) Theaetet p. 172 D: *ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους*.

gegenwärtiges göttliches Leben. Für die menschliche Gesellschaft aber wollte er ein öffentlich geltendes Gesetz mit einer über dem Menschen stehenden souveränen Autorität.

---

§ 7.

Die sieben σχήματα und Zeller's Vocale.

Es bleibt uns nun noch ein letzter Beweis übrig, mit dem Zeller zu zeigen gedenkt, dass die Schrift *περὶ διαίτης* später als 403 v. Chr., also wahrscheinlich im vierten Jahrhundert abgefasst sei. Dieser Beweis dreht sich um die Stelle libr. I, 23. Wir wollen Zeller hören (S. 636): „Zu dieser Annahme über Zeit und Ort ihrer Abfassung passt auch, was unsere Schrift c. 23 sagt: *γραμματικὴ τοιόνδε, σχημάτων σύνθεσις, σημήϊα φωνῆς ἀνθρωπίνης ... δι' ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις· ταῦτα πάντα ἄνθρωπος διαπρήσσεται* (er spricht die durch die *σχήματα* bezeichneten Laute) *καὶ ὁ ἐπιστάμενος γράμματα καὶ ὁ μὴ ἐπιστάμενος*: wenn nämlich mit den sieben *σχήματα*, welche in diesem Zusammenhang kaum etwas anderes als Schriftzeichen sein können, die sieben Vocale gemeint sind, die als *φωνέντα* immerhin vorzugsweise *σημήϊα φωνῆς* genannt werden konnten; denn sieben hatte man in Athen erst seit Euklides (403 vor Christo)."

Die Stelle ist wegen der asyndetischen Darstellung und der aphoristischen Kürze in der That nicht leicht zu verstehen; Zeller hätte umsomehr Grund gehabt, sich und uns durch den Zusammenhang des Ganzen über die Absicht des Verfassers zu orientiren. Statt dessen deutet er in der vorigen Auflage die *σχήματα* auf die Redefiguren und nach meiner Kritik (in den Neuen Studien zur Gesch. d. Begr.) rettet er sich jetzt in der vierten Auflage unglücklich aus dem Regen

unter die Traufe. Denn wenn Jemand auch noch so hoch die Bedeutung der Vocale anschlagen möchte, so würde doch ohne Ausnahme Niemand sich zu Zeller's Vermuthung hinneigen, dass die γνῶσις des Lesens und Schreibens uns durch die sieben Vocale zu Theil werden könnte*). Die einzige Entschuldigung für Zeller kann nur darin liegen, dass er um jeden Preis eine Zeitbestimmung suchte und diese in Euklides sieben officiellen Vocalen zu finden war. Da wir kein der Sache selbst fremdes Interesse verfolgen, so müssen wir uns um einen grösseren Zusammenhang bemühen.

Den Zusammenhang können wir nicht dadurch finden, dass wir an diesen paar Sätzchen herumrathen. Wir sehen ja doch, dass die Grammatik nur als ein Beispiel (τοιόνδε) angeführt wird und in einer Reihe steht mit den übrigen Künsten, mit der μαντική, den σκυτέες, τέκτονες, οἰκοδόμοι, ἀνδριαντοποιοί, κεραμέες u. s. w. Folglich finden wir den Zusammenhang nur, wenn wir wissen, wofür alle diese als Beispiele dienen sollen. Für die Einzelerklärung müssen wir dann zweitens noch erkennen, in welcher Art alle die gegebenen Beispiele zum Beweise verwerthet werden.

Der allgemeine Lehrsatz, der durch diese Inductionen erläutert werden soll, steht in c. 11 und heisst: „Die Menschen verstehen nicht aus dem Sichtbaren das Unsichtbare zu erkennen; denn Künste gebrauchen sie, die der menschlichen Natur ähnlich sind und erkennen es nicht; denn die Vernunft der Götter lehrte, ihr Thun nachzuahmen, den Menschen, die wohl erkennen, was sie schaffen, aber nicht erkennen, was sie nachahmen. Denn Alles ist ähnlich, obwohl es unähnlich ist, übereinstimmend trotz des Gegensatzes“ u. s. w. — Da die

*) Vergl. meine Beurtheilung von Bywater's Heracliti Reliquiae in den Göttinger Gelehrten Anz. 1877, S. 831.

Menschen dieses also nicht wissen, so sagt ihnen der Verfasser in c. 12: „Ich aber will zeigen, wie die sichtbaren Künste ähnlich sind den Vorgängen am Menschen, sowohl den sichtbaren als den unsichtbaren.“ Dies ist das Programm des Verfassers und die erste Bedingung jedes zusammenhängenden Verständnisses seiner Worte.

Nun kommen die Beispiele, die zum Theil durch *τοιόνδε* als Beispiele deutlich bezeichnet werden: *μαντικὴ τοιόνδε, γραμματικὴ τοιόνδε, παιδοτριβίη τοιόνδε.* Wir können aber zweitens aus der Betrachtung der einzelnen Beispiele im Verhältniss zu dem Programm sehen, dass in jedem Beispiel zwei Glieder vorkommen müssen. In dem ersten Gliede werden die Werke und Gebräuche der einzelnen Künste vorgeführt; in dem zweiten wird an die Natur des menschlichen Körpers oder der Seele erinnert, d. h. an die sichtbaren oder unsichtbaren Vorgänge am Menschen, wovon die Künste nach dem Verfasser die unbewusste Nachahmung sind. So z. B. erkennt die Mantik durch das Sichtbare das Unsichtbare und durch das Unsichtbare das Sichtbare u. s. w. und ahmt dadurch der Natur und dem Leben des Menschen nach, denn der Mann erzeugt mit seinem Weibe ein Kind und erkennt aus dem Sichtbaren das Unsichtbare, dass es so werden wird u. s. w. (*φύσιν ἀνθρώπου καὶ βίον ταῦτα μιμέεται*). So sägen die Zimmerleute, der Eine stösst, der Andere zieht, beides führt dahin, dass ein und dasselbe geschieht, nämlich das Sägen. Sie ahmen der Natur des Menschen nach; denn die Luft ziehen wir ein und stossen sie aus; beides führt dahin, dass ein und dasselbe geschieht, nämlich das Athmen.

Die Beispiele sind nun bald weitläuftig und anschaulich ausgeführt, bald nur mit ein paar Worten angedeutet. So sagt er c. 19 in dem ersten Gliede z. B. nur: „Die Gerber dehnen, reiben, kämmen, waschen.“

Und das zweite Glied besteht auch nur in den Worten: „Dasselbe ist die Pflege der Kinder.“ — Wir dürfen also nicht überall Ausführlichkeit in der Darstellung erwarten.

Nachdem unser Verfasser daher die Töpferarbeit als Nachahmung des animalischen Stoffwechsels beschrieben hat, da auch unsere Eingeweide aus denselben Stoffen und mit denselben Organen lauter unähnliche Gewebe hervorbringen und aus dem Feuchten Trocknes machen (er denkt an Knochen und Haare u. s. w.) und aus dem Trocknen Feuchtes: so geht er sehr kurz zur Kunst des Lesens und Schreibens über und sagt:

Γραμματικὴ τοι᾽νδε · σχημάτων ξυνθέσιες · σημήϊα φωνῆς ἀνθρωπίνης, δύναμις τὰ παροιχόμενα μνημονεῦσαι, τὰ ποιητέα δηλῶσαι. Das heisst: „Die Schriftkunst ist solch ein Beispiel. Sie besteht in Zusammensetzung von Figuren (Buchstaben).“ Hiermit ist das erste Glied vollendet. Nun kommt das zweite Glied, worin das Vorbild der menschlichen Natur gezeigt wird. „Zeichen sind es der menschlichen Stimme. Darin liegt die Kraft, das Vergangene zu behalten, das zukünftig zu Thuende anzudeuten.“ Das Entgegengesetzte thun wir also durch dasselbe Mittel, und die Kunst der Schrift ahmt die Natur nach.

Diese Gedanken führen den Verfasser nun ganz von selbst auf die Werke der Erkenntniss (*γνῶσις*); denn er hat ja im Programm angekündigt, dass er die sichtbaren Werke der Künste mit den sichtbaren und den unsichtbaren Vorgängen am Menschen vergleichen will. Da nun durch die Schrift, durch Zusammensetzung derselben Buchstaben, Vergangenes wie Zukünftiges, also Entgegengesetztes angedeutet wird, so ist damit erstens die sinnenfällige Sprache als Stimme zu vergleichen, zweitens aber auch die unsichtbare Erkenntniss (*γνῶσις*), die wir mit oder ohne Schriftkunde besitzen. Wie die Schrift

aber eine bestimmte Zahl von Buchstaben als Formen bald so, bald so zusammensetzt, so besteht auch die Erkenntniss aus einer bestimmten Zahl von Elementen und zwar aus sieben. Diese als unsichtbare lassen sich aber auch wieder an der sichtbaren Natur des Menschen zeigen; denn auch die sinnliche Wahrnehmung hat sieben Formen: Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack, Sprache, Gefühl und Athem. Durch diese sieben Formen der Wahrnehmung entsteht die Erkenntniss den Menschen.

Nachdem ich die Worte des Verfassers paraphrasirt habe, will ich sie citiren: *δι' ἑπτὰ σχημάτων ἡ γνῶσις.* (Diese kann sich nicht auf die Grammatik beziehen, da *γιγνώσκειν, γνώμη, ἀγνώμονα* und in den spätern Büchern die *διάγνωσις* immer den bestimmten Sinn der Einsicht und allgemeinen Erkenntniss hat. Noch viel weniger können sich die sieben Figuren auf die 24 Buchstaben beziehen. Von der *γνῶσις* zu reden, lag unserem Verfasser aber nahe, weil er ja eben die Kraft, das Vergangene zu behalten, das Zukünftige anzudeuten, erwähnt hatte, was doch grade die Sache des erkennenden Geistes ist.) *ταῦτα πάντα ἄνθρωπος διαπρήσσεται καὶ ὁ ἐπιστάμενος γράμματα καὶ ὁ μὴ ἐπιστάμενος.* („All dieses" kann sich nicht auf die Buchstaben beziehen, wie Zeller meint, obwohl es richtig ist, dass auch in der Sprache des Nicht-Schriftkundigen die Buchstaben alle vorkommen. Denn der Verfasser ist ja von der menschlichen Stimme schon übergegangen zu den Werken der geistigen Erkenntniss. Was die sieben Formen aber sind, wissen wir allerdings noch nicht und erwarten desshalb, dass der Verfasser sofort nun angiebt, was er eigentlich damit meint.) *Διὰ ἑπτὰ σχημάτων καὶ ἡ αἴσθησις ἡ ἀνθρώπων, ἀκοὴ ψόφων, ὄψις φανερῶν, ῥὶν ὀδμῆς, γλῶσσα ἡδονῆς καὶ ἀηδίης, στόμα διαλέκτου, σῶμα ψαύσιος, θερμοῦ ἢ ψυχροῦ πνεύματος διέξοδοι ἔσω καὶ ἔξω· διὰ τού-*

τῶν γνῶσις ἀνθρώποισιν. Hier haben wir die volle Siebenzahl, die alterthümlich genug ist, und zugleich die recapitulirende Behauptung, dass durch diese Sieben die Erkenntniss (γνῶσις) entsteht. Wäre die γνῶσις durch die sieben Zeller'schen Vocale entstanden und nach dem Verfasser, der doch auch über seine Meinung gehört werden muss, zugleich durch die sieben Sinne, so müssten die Sinne die Vocale und die Vocale die Sinne sein.

Am Ende aller seiner Inductionen wiederholt der Verfasser dann (c. 24 fin.) noch einmal sein Programm und erklärt seine Nachweisung als vollendet. Οὕτω μὲν αἱ τέχναι πᾶσαι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσι ἐπικοινωνέουσι. Die τέχναι sind die menschlichen νόμοι; die ἀνθρωπίνη φύσις aber ist der νόμος der Natur, das Naturgesetz, also dasselbe, was Heraklit als θεῖος νόμος bezeichnete, dessen Erkenntniss (γνῶσις) die Weisheit (σοφίη) bildet. Heraklit und der Diätetiker sind im Einklang; denn die menschlichen Gesetze nähren sich von dem göttlichen Gesetze oder ahmen demselben nach.

Schluss.

Die Kritik der Zeller'schen Einwendungen hat uns nun die Geschichte der Begriffe im fünften Jahrhundert in vielen Punkten klarer und bestimmter gemacht. Wir sehen deutlich, wie auf den grossen Physiologen Heraklit und den grossen Eleaten Parmenides Schüler folgten, welche wie der Diätetiker die Gegensätze der Lehre zu vermitteln suchten und die gewonnenen philosophischen Anschauungen in einem speciellen Gebiete, wie z. B. hier in der Medicin, anwendeten. Da aber durch

die Eleatische Schule der progressus in infinitum in den mathematischen Begriffen entdeckt wurde und ausserdem die Aufgabe, aus einem Stoffe oder aus zwei Gegensätzen die vielen verschiedenen Erscheinungen zu entwickeln, zum Fortschritt im Denken trieb: so bildeten sich drei besondere atomistische Systeme, welche diese Aufgabe zu lösen suchten, das von Anaxagoras, das von Empedokles und das von Leukipp und Demokrit. Hierdurch wurde aber die Wahrheit, die nun in den Atomen und dem Unsichtbaren lag, ganz von der Wahrnehmung und der gewöhnlichen Ueberzeugung der Menschen losgerissen, wie dies z. B. an dem Anaxagorischen Satze: „der Schnee ist schwarz", schroff hervortritt, und es war daher natürlich, dass sich einerseits die Skepsis und Sophistik ausbilden musste und darauf die Sokratische Horistik, andererseits Versuche gemacht wurden, die alte Physiologie gegen die Atomistik zu restauriren, wie dies z. B. Diogenes, der Appolloniate, unternahm, der sich auf das Wesen der Materie stützte, oder wie Archelaus, der gegen den Anaxagorischen Dualismus die Einheit des Princips zu retten suchte, indem er den νοῦς in dem μίγμα, oder der Materie, immanent fasste. Und diese Richtungen führen uns bis an die Schwelle des vierten Jahrhunderts.

Corollarien.

1. Ueber das Schülerverhältniss im Allgemeinen und Kratylos im Besondern.

Da ich nicht die ganze Geschichte der Philosophie im fünften Jahrhundert behandeln wollte, sondern nur Studien dazu bei Gelegenheit einer chronologischen Bestimmung versprach, so darf ich mich mit der Hervorhebung dieser wenigen charakteristischen Züge begnügen. Ich will nur noch in Bezug auf die Sophisten eine Bemerkung machen, welche die Geschichtschreibung der Philosophie überhaupt angeht. Es werden uns nämlich fast immer Lehrer und Schüler der Philosophen genannt und man glaubt sich verpflichtet, aus diesem Verhältniss auch auf einen übereinstimmenden Inhalt der Lehre zu schliessen oder sogar ein bestimmtes Altersverhältniss zwischen Lehrer und Schüler anzunehmen. Nichts von beiden ist nothwendig.

Was zunächst den Inhalt der Lehre betrifft, so ist dieser durch das Schülerverhältniss nicht im Mindesten gesichert. Sokrates hatte den Plato, Xenophon, Antisthenes, Euklides, Aristipp u. A. zu Schülern; wer aber wollte aus ihren Schriften die Lehre des Sokrates zu reconstruiren unternehmen! Wir selbst verehren die

Männer, in deren Auditorien wir lernten, als unsere Lehrer. Wer von uns fühlte sich aber verpflichtet, die gehörten Doctrinen als eigene Ueberzeugung zu vertheidigen! Darum, glaube ich, hat man nicht nöthig, die Ueberlieferung der Alten von einem Schülerverhältniss desshalb zu bestreiten, weil sich keine gemeinschaftliche Lehre zwischen Lehrer und Schüler nachweisen lässt. Andererseits finden wir zuweilen Angaben über ein Schülerverhältniss bei den Alten, wobei der Lehrer schon ein Jahrhundert oder länger gestorben sein muss, ehe er seinen Schüler unterrichten konnte: in diesem Falle muss man allen Nachdruck auf die Gemeinschaft des Lehrinhaltes legen, der entweder durch Schriften oder durch unbedeutendere und namenlose Schüler fortgepflanzt sein muss, wenn die Nachricht überhaupt beachtenswerth ist.

In Betreff des Altersverhältnisses sehe ich bei Ritter eine Annahme, die eine gefährliche Maxime der Geschichtsforschung einschliesst. Er citirt in seiner Historia philos. Graec. et Rom. (ed. V) p. 137 aus Quintilian (Inst. Orat. III, 1, 8): Gorgias, Leontinus, Empedoclis ut traditur discipulus, und bemerkt dazu S. 138: Circumspecte Quintilianus: Empedoclis, ut traditur, discipulus. Nam Empedoclem tanto majorem fuisse, ut Gorgias ejus discipulus exstiterit, non verisimile est. Videntur potius aequales et familiares fuisse. Allein ist denn durch Gleichaltrigkeit das Schülerverhältniss ausgeschlossen? Hegel war fünf Jahre älter als Schelling und Niemand wird läugnen, dass er dennoch als sein Schüler zu bezeichnen sei.

Ich bin daher der Meinung, dass man die Angaben der Alten niemals ohne Weiteres wegen dieser beiden Vorurtheile verwerfen sollte. Häufig liegt in solchen Notizen über ein Schülerverhältniss trotz aller Anachronismen ein für den Historiker brauchbares Indicium

über die Studien oder die persönlichen Beziehungen eines Mannes, was, durch andere Nachrichten verstärkt, wesentlich zur Auffassung des ganzen Lebensbildes beitragen kann.

Wenn uns aber über die Lebenszeit eines Schriftstellers keine Nachricht übrig blieb, ja wenn nicht einmal sein Name angegeben ist: so haben wir doppelte Vorsicht anzuwenden, um aus der Beschaffenheit der Schrift auf das Zeitalter und die Person des Schriftstellers und seine muthmasslichen Lehrer zu schliessen. Zeller hat, wie wir sahen, mit einer grossen Eile seine Rechnungen abgeschlossen. Ich will hier aus seinem Räsonnement nur noch einen Punkt hervorheben, den ich oben (S. 48) citirte, ohne ihn zu erörtern. Unser Diätetiker soll nämlich „die durch Kratylos in Athen bekannt gewordene Heraklitische Theorie benützt haben". Zu zeigen aber, wie die vor uns liegende Schrift des Diätetikers mit ihrer eigenthümlichen Lehre uns veranlassen könnte, grade an Kratylos anzuknüpfen, hat Zeller für überflüssig gehalten, da ja Spuren des Heraklitismus bei unserem Verfasser offenbar vorkommen und andererseits Kratylos ja auch als Herakliteer gilt. Also schien ihm die Frage schnell abgemacht zu sein. Allein für solche historische Methode müssen wir unseren Stimmstein nicht abgeben. Wir werden erst wissen wollen, was denn bei Kratylos das Charakteristische der Lehre war und ob er etwa bloss als Krämer die alte Herakliteische Lehre auf den Markt in Athen brachte. Da hören wir nun von Aristoteles, dass Kratylos von der in der Zeit des Protagoras, Empedokles und Demokritos herrschenden Skepsis in Bezug auf die Erkenntniss der Wahrheit ergriffen wurde und dass daraus bei ihm die radicalste Form dieses angeblichen Heraklitisirens aufblühte. Er glaubte nämlich schliesslich, wegen der reissend schnellen Bewegung und Veränderung aller Dinge, gar nicht mehr

reden zu dürfen, sondern bewegte bloss den Finger, um anzudeuten, dass die Zeit zwischen Frage und Antwort schon Alles verändert habe, und schalt auf Heraklit, der gemeint habe, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen; denn dies sei ja, glaubte er, nicht einmal möglich*). Diesen charakteristischen Radicalismus der Skepsis bei Kratylos kennen wir also genau durch Aristoteles. Was giebt es nun bei unserem Diätetiker, das er aus dieser Quelle geschöpft haben könnte, er, der mit solcher dogmatischen Ruhe und Sicherheit seine Entdeckungen über die Wirkungen der Nahrungsmittel rühmt, der über alle Dinge der grossen und der kleinen Welt, über die Seele und den Leib, über den Stoffwechsel und die Stockungen desselben, über die Entstehung der männlichen und weiblichen Nachkommenschaft und über die Ursachen der langsameren oder geschwinderen Bewegung der Seele uns mit solcher Zuversicht belehrt? Der ganze sophistische Skepticismus ist seinem Horizonte fremd, geschweige denn gar der bis zum Radicalismus ausartende des Kratylos, und doch will ihn Zeller ohne alle inneren und äusseren Gründe zum Schüler des Kratylos machen. Akatalepsie folgt auf Dogmatismus; dieser aber kann auch auf Akatalepsie folgen, doch nicht ohne Polemik und kritisches Bewusstsein. Von all diesen Erwägungen finden wir bei Zeller nichts.

---

*) Arist. Metaph. I. 5. 1010 a. 10: ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησε ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φαυλοτάτων ἡράκλειτίζειν καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὡς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ἔφετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ἔφετο οὐδ' ἅπαξ.

2. Muthmassliche Erwähnung der Schrift *περὶ διαίτης* bei Aristoteles.

Es ist aber interessant, auch die Schüler der grossen Philosophen in's Auge zu fassen, welche, auch wenn sie nichts Grossartiges leisten, doch die Signatur der Zeit wesentlich bestimmen, indem sie die ererbten Gedanken in ihren Specialkreisen verarbeiten. Wenn Zeller aber (S. 634 meint, dass „von der Schrift *π. διαίτης* Niemand etwas bekannt ist", nämlich „im ganzen Alterthum": so dürfte dies doch nicht ganz so sicher sein. Es ist ja durchaus nicht nöthig, dass sie mit Anführung des Titels citirt wäre, was ja nicht einmal den meisten Platonischen Dialogen widerfahren ist. Wenn wir nur irgendwo eine Rücksicht auf diese Schrift finden, wobei der Verfasser seiner Schule nach bezeichnet wird, so wäre das schon hinreichend, um zu beweisen, dass sie gekannt und gelesen wurde. Aber wenn sie von den Zeitgenossen in den schmalen Bruchstücken, die wir besitzen, nicht erwähnt wird, so darf das nicht Wunder nehmen, da ja selbst in den umfangreichen Werken Plato's der berühmte Zeitgenosse Xenophon und seine vielen auf Sokrates und die Philosophie bezüglichen Arbeiten nirgends erwähnt werden. Wir dürfen daher kaum vor Aristoteles, der als Gelehrter (*ἀναγνώστης*) besonders gerühmt wurde, eine Andeutung von dem Buche erwarten. Bei Aristoteles finde ich aber schon mindestens zwei Stellen, die mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf den Diätetiker bezogen werden müssen.

Die Stelle in der Schrift über die Auslegung der Träume.

Die erste Stelle findet sich in der dem Aristoteles zugeschriebenen und seiner würdigen Schrift *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς*. Diese Schrift nimmt natürlich auch auf frühere Leistungen Rücksicht und zwar scheint

ganz besonders das vierte Buch unseres Diätetikers*) dafür ein Beziehungspunkt zu sein. Ich kann nicht läugnen, dass ich in diesem vierten Buche im Ganzen die Hand des Diätetikers erkenne. Es sind dieselben einfachen und alterthümlichen Anschauungen über den Weltbau und seine Analogie mit der Natur, es sind dieselben Gegensätze von Wasser und Feuer und dieselben einfältigen Deutungen, die den Naturerscheinungen und den seelischen Zuständen angepasst werden, und dieselben von natürlichem Verstande in Herodotischer Weise nüchtern durchgeführten Betrachtungen, die hier wie in allen Büchern herrschen. Wenn man im Stande ist, sich in den Mangel an Kenntnissen und Methode hineinzuversetzen, der im fünften Jahrhundert vor der Zeit des Atomismus und der Sophistik herrschte, so wird man nothwendig unsern Diätetiker als einen für seine Zeit sehr beachtenswerthen und feinen Kopf erklären müssen und mit grossem Interesse seine vier Bücher über die Diät lesen können. Dann wird man auch den ungeheuren Abstand erkennen, der die streng wissenschaftliche Behandlung der Frage über das Träumen und die Deutung der Träume bei Aristoteles von der alterthümlichen und dogmatischen Zuversicht und der noch unbestimmten, der philosophischen Terminologie entbehrenden und ihr vorhergehenden Ausdrucksweise des Diätetikers trennt. Aristoteles bezieht sich nur auf diese Schrift und auf eine Abhandlung Demokrit's. Die Beziehung auf Demokrit, der eine unserem Diätetiker ganz fremde, atomistische und gelehrtere Hypothese vorträgt, lassen wir hier bei Seite. Auf unser viertes Buch scheint sich aber direct zu beziehen, was Aristoteles sagt: „Auch die feinen Köpfe unter den Aerzten sagen, man müsse sehr auf die Träume Acht haben. Damit

*) Ich stimme mit Foësius und Ermerins dafür, dass alle vier Bücher von demselben Verf. herrühren (cf. Ermerins, Prolegom., p. LXI sqq.).

muss man aber übereinstimmen, auch wenn man nicht fachmässig und technisch die Sache behandelt, sondern nur etwas darüber nachdenkt und philosophirt."*) Dies bezieht sich, wie mir scheint, gleich auf den Anfang des vierten Buches: „Wer die durch Träume gegebenen Zeichen richtig erkennt, wird finden, dass sie in allen Beziehungen eine grosse Bedeutung haben."**) In den Resultaten stimmt nun Aristoteles ungefähr mit unserem Verfasser überein, nur dass er Alles anders begründet und in viel engere Gränzen einschliesst. Die Abweisung der sogenannten θεῖα findet sich bei beiden; der Diätetiker überlässt dies den Mantikern, da er als Arzt eine andere Aufgabe habe, tadelt sie aber, dass sie auch die medicinischen Indicien der Träume in ihr Bereich ziehen, wovon sie nichts verstehen und wofür sie bloss Gebete an die Götter anordnen, während er dies grade verstehe und lehren wolle. Aristoteles verwirft die θεῖα, weil die Vorstellung von den Göttern, welche dabei zu Grunde liegt, absurd ist und sonst auch nur die Besten und Weisesten solche Träume haben könnten und nicht jeder Beliebige. Bei unserem Verfasser bleibt also im Wesentlichen noch der naive alterthümliche Götterglaube unangetastet, wie bei Herodot, und obgleich er schon eine freiere Stellung sucht, indem er

---

*) L. l. 1. p. 463 a. 4. *λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις· εὔλογον δ' οὕτως ὑπολαβεῖν καὶ τοῖς μὴ τεχνίταις μέν, σκοπουμένοις δέ τι καὶ φιλοσοφοῦσιν.*

**) L. l. Ermerins 86. *περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσι ὕπνοισι ὅστις ὀρθῶς γιγνώσκει, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὑρήσέι πρὸς ἅπαντα.* Und am Schluss desselben Paragraphen: *ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται τῆς σοφίης.* Alle Ausdrücke, wie hier *τεκμήρια* und *σοφίη*, sind in diesem Tractat noch alterthümlich und ohne einen Schatten von der durch Aristoteles festgestellten Terminologie.

dies ganze Gebiet bei Seite schiebt, ist er doch noch lange nicht so kühn wie Hippokrates*).

Was die zweite Classe von Träumen betrifft, welche eine medicinische Bedeutung haben, so geht unser Verfasser sofort ohne jede Begründung ihrer Gültigkeit und Möglichkeit dazu über, sie nach gewissen, nicht abgeleiteten Gesichtspunkten der Reihe nach zu besprechen und die daraus indicirte Diät zu verordnen. Sein Grundgedanke ist, dass die Träume dadurch entstehen, dass die Seele nicht wie beim Wachen in die verschiedenen Organe des Körpers zerstreut ist, sondern während der Ruhe des Leibes sich in sich sammelt und nun für sich alle Werke des Körpers und der Seele thut, d. h. sieht, hört, geht, tastet, traurig ist und denkt**). Darum glaubt er nun von den Träumen direct auf entsprechende körperliche Zustände zurückschliessen zu dürfen, obwohl er nicht untersucht, wiefern diese Folge aus jener Voraussetzung abfliesst. So z. B. bedeuten ihm die Träume vom Monde, vom Meer und Sümpfen und Flüssen u. s. w. die übermässige Feuchtigkeit im Körper und also besonders Krankheiten des Bauches und er verordnet demgemäss austrocknende und abführende Mittel und gymnastische Exercitien, Laufen und Spazierengehen bei nüchternem Magen, Drittel-Diät u. s. w. Feurige Erscheinungen in Träumen bedeuten ihm umgekehrt übermässige Hitze des Körpers, Fieber u. s. w. und er verordnet das Entsprechende***). Diese Ana-

*) Vergl. oben S. 71. Hippokrates sieht schon eine Beschimpfung der Medicin darin, wenn man sie mit der Mantik vergleicht.

**) L. l. IV, cap. 1.

***) L. l. Ermer. § 90 fin. *Εἰ δὲ κολυμβῆν ἐν λίμνῃ ἢ ἐν θαλάσσῃ ἢ ἐν ποταμοῖσι δοκέει, οὐκ ἀγαθόν· ὑπερβολὴν γὰρ ὑγρασίης σημαίνει· ξυμφέρει δὲ καὶ τοίτῳ τῇ διαίτῃ ξηρῇ, τοῖσί τε*

logie ist sehr einfach und unsere heutigen psychologischen Traumdeuter verfahren wieder, wie ich sehe, ebenso, indem sie alle auf Wasser und Spritzen bezügliche Träume ohne Umstände dem Drange zu uriniren zuschreiben. Während unserem Verfasser aber auch nicht einmal in den Sinn kommt, eine psychologische Erklärung hierfür zu versuchen, was bei seiner alterthümlichen Psychologie auch nicht zu leisten war, so lässt Aristoteles das unkritische grosse Material des Diätetikers ganz bei Seite, giebt aber im Allgemeinen die beschränkte Möglichkeit einer derartigen Deutung zu und beschäftigt sich fast nur mit der Frage, wie der Uebergang von dem Zustande des Leibes zu den analogen Träumen wissenschaftlich zu denken sei. Er kommt dabei auf die von Leibnitz hierher entlehnten und viel benutzten unmerklich kleinen Wahrnehmungen, die im wachen Zustande übertäubt werden, in der Ruhe der Nacht aber zum Bewusstsein kommen und, weil sie keinen Massstab finden, übertrieben stark vorgestellt werden und entsprechende Ideenassociationen hervorrufen. So erregen kleine Geräusche in den Ohren die Träume von Blitz und Donnerschlägen, etwas herunterfliessender Schleim die Träume von genossenem Honig und süssen Säften, eine geringe Wärme an einzelnen Körpertheilen die Träume vom Wandeln durch Feuer und von furchtbarer Hitze*). Die ganze Schrift des Aristoteles scheint

---

πόνοισι πλείοσι χρῆσθαι· πυρέσσοντι δὲ ἀγαθόν· σβέννυται γὰρ τὸ θερμὸν ὑπὸ τῶν ὑγρῶν.

*) L. l. p. 463 a 11 sqq. Zu vergleichen ist auch mit dem Diätetiker bei Aristoteles l. l. p. 463 b. 23. *οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασι σημείων καὶ τῶν οὐρανίων, οἷον τὰ τῶν ὑδάτων καὶ τὰ τῶν πνευμάτων.* Ferner die Stelle, die ihn grade auf die Erwähnung der medicinischen Traumdeutung bringt: 463 a 3. *τὰ δὲ σημεῖα, οἷον τῶν περὶ τὸ σῶμα συμβαινόντων.* Denn diese *σημεῖα* sind die *τεκμήρια* unseres Verfassers ausschliesslich. Und darum

mir aber viel verständlicher zu werden, wenn man dabei als Vorlage unseren unkritischen Diätetiker einerseits und Demokrit's atomistische Theorie andererseits voraussetzt. Denn die Beziehungen auf Demokrit sondern sich scharf ab von den Beziehungen auf die medicinische Arbeit unseres Verfassers, und die feine und systematische Kritik des Aristoteles scheint überall auf die alterthümlichen Vorarbeiten unseres Diätetikers hinzublicken, indem dessen Annahme in vornehmer Weise nur gestreift werden, ohne eine besondere Berücksichtigung zu erfahren. Jedenfalls muss, wenn Aristoteles mit den feineren Köpfen unter den Aerzten seine Zeitgenossen verstanden hat, angenommen werden, dass die Anschauungen unseres Diätetikers sich bei den Aerzten fortgepflanzt hatten und wir desshalb bei diesem an die erste literarische Quelle gekommen sind und daraus die Beziehungen des Aristoteles so vollständig verstehen.

Die Stelle in den Problemen.

Die zweite Stelle findet sich in den Problemen. Wir sehen daraus erstens, dass Aristoteles viele Schriftsteller kennt, welche dem Heraklit folgten, und vielleicht einen Unterschied unter ihnen macht, indem einige dem Meister treuer waren, andere zu extremen Folgerungen übergingen. Den Kratylos rechnete er zu den angeblich Heraklitisirenden (*τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν*), deren radicale Auffassung von der Bewegung mit Heraklit's Lehre nicht übereinstimmt; die andern nennt er

---

p. 463a 17. *ὥστ' ἐπεὶ μικραὶ πάντων αἱ ἀρχαί, δῆλον ὅτι καὶ τῶν νόσων καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων τῶν ἐν τοῖς σώμασι μελλόντων γίνεσθαι. φανερὸν οὖν ὅτι ταὐτα ἀναγκαῖον ἐν τοῖς ὕπνοις εἶναι καταφανῆ μᾶλλον ἢ ἐν τῷ ἐγρηγορέναι.*

τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων *). Ich möchte auf diesen Unterschied kein Gewicht legen, obgleich er Erwähnung verdient. Aber wenn man auch beide Ausdrücke vereinigt: so würde doch wenigstens constatirt, dass Aristoteles eine ganze Reihe von Herakliteern kennt, deren Namen er entweder selbst nicht weiss oder für nebensächlich oder für unbedeutend hält, deren Meinungen er aber doch vielfältig berücksichtigt. Diese Männer scheinen Aerzte gewesen zu sein, wie aus den Problemen ersichtlich ist. Dass aber die Schriften dieser und anderer weniger bedeutenden Männer auch anonym umgelaufen oder bald verloren gegangen sein können, sehen wir aus der heftigen Polemik, mit der Galen diejenigen abfertigt, welche die Behauptung in dem Hippokratischen Buche von der Natur des Menschen, dass einige Philosophen die Erde zum Ein und Alles machten, nicht gelten lassen wollten, weil wir keinen Philosophen wüssten, der dies behauptet hätte **). Er tadelt bei der Gelegenheit auch mit einer gewissen Erbitterung den Artemidorus Capito und den Dioskorides, die in ihrer Ausgabe der Hippokratischen Werke sich beliebige Interpolationen erlaubten, um die ihrer beschränkten Meinung nach vorhandenen Fehler zu verbessern, und fragt, ob man denn die Namen auch von denjenigen Aerzten kenne, die aus Schleim oder gelber Galle den ganzen Menschen deducirt hätten? Wir können mit dieser richtigen Argumentation Galen's übereinstimmen und annehmen, dass viele Schriften und Namen verloren und vergesseu sind und dass darum auch viele Herakliteer als Aerzte geschrieben haben können, ohne dass wir Zeller's Frage zu beantworten

*) Probl. p. 934 b. 34 u. 908 a. 30.

**) Galen ed. Kühn XV, p. 17 sqq.

brauchten, wer in der Zeit vor Hippokrates die Bücher über die Diät geschrieben habe*).

In den Problemen werden die Heraklitisirenden zweimal erwähnt. An der ersten Stelle, um zu berichten, dass einige von ihnen die Steine und die Erde aus dem getrockneten und krystallisirten Trinkwasser, die Sonne aber aus der Verdampfung des Meeres abgeleitet hätten und zwar aus Rücksicht auf die angeblich verschiedene Temperatur des süssen und salzigen Wassers**). So seltsam auch diese Vorstellungen sind, sieht man doch, dass die Herakliteer sich zum Theil den Naturstudien hingaben und von Heraklit abwichen.

Die zweite Stelle aber scheint sich direct auf unsere Schrift *περὶ διαίτης* zu beziehen. Aristoteles fragt nämlich, woher es komme, dass der Urin nach dem Genuss von Knoblauch den Geruch annehme? Er widerlegt darauf zuerst die Physiologie der Heraklitisirenden, welche die Welt im Grossen mit dem menschlichen Körper vergleichen und die verdampfte Nahrung durch die Abkühlung dort als Wasser, hier als Urin wieder niederschlagen lasse***). Dieser Gedankengang ist genau

---

*) Wenn wir nun auch nach den Autoren, auf die sich Galen beruft, etwa den Euryphon als Verfasser wüssten, was hätten wir mehr als einen Namen gewonnen? Wir könnten vermuthen, er sei aus Milet gebürtig gewesen und habe den Hippodamus erzeugt, der nachher auch, wie Aristoteles sagt, über die ganze Natur habe philosophiren wollen (*λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος*). Des Hippodamus Staat hat dann wieder dem Plato als Vorbild gedient. So könnte man von einem Milesischen oder Knidischen Arzte Euryphon durch Conjectur ausgehen und annähernd mit der Chronologie sich abfinden. Alles dies ist werthlos.

**) Probl. p. 934 b. 33. Der grosse Kalkgehalt in vielen sogenannten harten und süssen Wässern wird wohl das Motiv gewesen sein.

***) Ibid. p. 908 a. 28. *Διά τί, ἐάν τις σκόροδα φάγῃ, τὸ*

so bei unserem Diätetiker anzutreffen. Denn erstens stimmt die Parallele im Ganzen zwischen dem kosmischen Bau und seiner Meteorologie einerseits und dem Bau des Organismus und seinem Stoffwechsel andererseits*). Zweitens schreibt der Diätetiker im Besondern dem Knoblauch die Eigenschaft zu, in den Urin zu gehen, wie allen den herben und starkriechenden Kräutern**). Drittens stimmt damit die Kritik des Aristoteles; denn er erkennt bei dem Herakliteer die Grundanschauung an, dass das Kraut blähen müsse und Urin treiben; aber er vermisst die Erklärung dafür, wesshalb sich der Geruch unten (*κάτω*) im Urin einfindet und nicht wie bei den andern starkriechenden bloss ausgeathmet wird. Darum löst er die Frage, indem er aus der Thatsache eine Eigenschaft macht; weil nämlich von allen starkriechenden Kräutern nur der Knoblauch die Eigenschaft habe, Urin zu treiben, zu blähen und drittens dies grade in den unteren Theilen der Bauchhöhle zu thun, so bekomme desswegen der Urin den Geruch. Unser Diätetiker hat dies letztere allerdings nicht nachgewiesen. Er sagt vom Knoblauch bloss, „dass er warm sei, abführe und Urin treibe, dem Körper gut, den Augen aber nachtheilig sei; denn weil er eine starke Purgation des Körpers hervorbringe, stumpfe er das Gesicht ab; er führe aber ab und treibe Urin wegen seiner kathartischen Eigenschaft. Gekocht

---

οὖρον ὄζει ἑδεσθέντων; πότερον, ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται, ὥπερ ἐν τῷ ὅλῳ, καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρόν, ἐν ταὖθα δὲ οὖρον, ἢ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις.

*) De diaeta I, 10 u. IV, 89.

**) De diaeta II, 54. *ὁκόσα δὲ ῥιμέα καὶ εὐώδεα διουρέεται.* — Und *οἱ δὲ χυλοὶ διουρητικοὶ κρήθμου, σελίνου, σκορόδου, κνιδίου κ. τ. λ.*

sei er schwächer als roh. Er blähe aber, weil die Luft sich zunehmend spanne."*) Aristoteles hat also den bei dem Diätetiker vorkommenden Prämissen nur eine Thatsache hinzugefügt, welche aber, beiläufig gesagt, falsch ist, dass nur bei dem Knoblauch die kathartische Kraft sich unten in der Bauchhöhle geltend mache und nicht oben in den Luftwegen und in der Perspiration durch Schweiss.— Ich glaube darum, dass Aristoteles unsern Diätetiker gelesen und vielleicht bei der Lectüre dies Problem für sich notirt hat, da ihm der eigenthümliche Geruch des Urins nach Knoblauchgenuss in die Erinnerung kam, was sich allerdings nicht gleich aus der Darstellung des Diätetikers ohne Weiteres erklären liess, vorzüglich da die Chemie des Verdauungsprocesses ja nicht den Zerfall in synonyme Elemente gestattet, wie der Wein sich nicht in Wein auflöst**) und auch die Eigenschaften der ätherischen Oele noch unbekannt waren.

Es ist hierbei noch interessant zu sehen, dass Aristoteles der Anschauungsweise des alten Herakliteers ziemlich nahesteht. Wenn Aristoteles häufig auch mit genügender Verachtung von den alten Physiologen spricht und sich eine viel höhere und gelehrtere Erkenntniss zuschreibt: so verschiebt sich dies Urtheil über die Differenzen und Abstände doch ganz bedeutend, wenn wir vom heutigen Standpunkt der Naturwissenschaft aus die Abstände in anderer Perspective erblicken. Wie Galen mehrere Jahrhunderte nach Hippokrates erklären konnte, er stimme mit demselben ganz überein, sowohl der

---

*) Ibid. 54 init. Vielleicht kann man die Stelle des Aristoteles zur Entscheidung der Lesart in unserer Schrift de diaeta benutzen. Ueberliefert ist: *φῦσαν δ' ἐμποιέει διὰ τοῦ πνεύματος τὴν ἐπίστασιν* und *ἐπίτασιν*. Aristoteles aber sagt: *ὅτι πνευματικός ἐστι δηλοῖ ἡ συντονία τοῦ αἰδοίου.*

**) Arist. l. l.

Theorie als der therapeutischen Methode nach: so darf es uns nicht verwundern, dass wir auch bei Aristoteles, abgesehen von der philosophischen Terminologie, im Ganzen dieselbe Anschauungsweise von den physiologischen Processen, wie bei unserem Diätetiker und bei Heraklit finden. Die empirischen Kenntnisse konnten sich bis zur Entdeckung der feineren Beobachtungsmittel und exacten Messwerkzeugen nicht bedeutend vermehren, wesshalb Hippokrates mit seiner Autorität bis in die neuere Geschichte hineinreicht und noch bei Leibnitz Gehör findet. Ich habe diesen Punkt schon in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe S. 516 besprochen und erwähne hier nur in Bezug auf unsere Frage, dass der Begriff der Verdunstung bei unserem Diätetiker auf die meteorologischen und physiologischen Processe in ganz gleicher Weise angewendet wird. So trocknet z. B. die Sonne die Luft und trinkt die Feuchtigkeit des Landes aus*); ebenso geben aber die Winde, die vom Meere in's Land wehen, Kühlung und Feuchtigkeit und bringen, wenn sie nicht zu kalt sind, Gesundheit, indem sie der Wärme der Seele Feuchtigkeit zuführen**). Dies wird rein physikalisch gedacht und die ganze Physiologie des Verfassers beruht fast nur auf Geltendmachung der physikalischen Wirkungen von Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, deren gute Mischung er im Auge hat, und nirgends auf Beachtung der verschiedenen Gewebe und den höheren organischen Functionen. Desshalb stehen die Hippokrateischen Schriften, wie schon das Buch über die Natur des Menschen, eine Stufe über unserem Verfasser, da sie die organischen

*) Z. B. II, 38 Erm. p. 432. *οὕστινας ὁ ἥλιος οὐκ ἐφέρπει οὐδ', ἀποξηραίνων τὸν ἠέρα ἐκπίνει τὴν ἰκμάδα.*

**) Ibid. *ὁκόσα πνέει ἀπὸ τῶν προειρημένων ὠφελέει — — τῷ τῆς ψυχῆς θερμῷ ἰκμάδα διδόντα.*

Homöomerien einführen, noch mehr natürlich Aristoteles, der auch noch die organischen Anomöomerien und die Entelechie hinzufügt. Aber gleichwohl ist doch auch die Gewebelehre bei Aristoteles noch unglaublich dürftig, und die Betrachtungsweise fällt bei jeder Gelegenheit zu der Stufe des bloss Physikalischen wieder herab. So glaubt Aristoteles hier z. B., dass der Knoblauch, weil er Blähungen in den unteren Theilen des Bauches hervorbringt, wo Blase und Schamtheile nahe bei einanderliegen, wegen der Nähe mit in den Harn komme*), als wenn diese Organe nicht alle durch mehrfache Häute von einander getrennt wären und der Zugang zur Blase auch noch physikalisch und nicht bloss durch Blut und Nieren möglich wäre. — Ebenso behauptet er in der Schrift über die Träume, dass die Kinder in der frühesten Zeit nicht träumen können, weil zu viel Verdampfung (*ἀναθυμίασις*) von der Nahrung nach oben steigt und dann wieder herabfallend eine zu reichliche Bewegung hervorbringt, wie man ja auch beim Schlummer nach der Mahlzeit aus demselben Grunde nicht träume**). Auch hier ist die Verdampfung des Wassers und der Regen die physikalische Analogie, wie Aristoteles selbst ausdrücklich in dem Buch über die Theile der Thiere sagt***);

---

*) L. l. p. 908 b. 6. *ὁ δὲ τόπος ὁ πέριξ τὰ αἰδοῖα καὶ τὴν κύστιν τῶν τοιούτων ἀπολαύει διὰ τὴν γειτνίασιν.*

**) Arist. *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* 1, p. 462 b 4. *ὅτι οὐδὲ μετὰ τὴν τροφὴν καθυπνώσασιν οὐδὲ τοῖς παιδίοις γίνεται ἐνύπνιον· ὅσοις γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον συνέστηκεν ἡ φύσις ὥστε πολλὴν προσπίπτειν ἀναθυμίασιν πρὸς τὸν ἄνω τόπον, ἡ πάλιν καταφερομένη ποιεῖ πλῆθος κινήσεως, εὐλόγως τούτοις οὐδὲν φαίνεται φάντασμα.* Seine Auffassung vom Gehirn ist der Hippokratischen nahe verwandt. Man vergl. z. B. de aëre, aq. et locis 15, p. 261 Erm. *φλέγματος ἐπικαταρνέντος ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου.*

***) De part. anim. II, 7. *διὸ καὶ τὰ ῥεύματα τοῖς σώμασιν ἐκ*

das Herz wird dabei wie die Sonne als das Erhitzende, das Gehirn als das Abkühlende betrachtet. — So verschwindet für unseren Standpunkt der Abstand, der die verschiedenen physiologischen Anschauungen im Alterthum trennt, obgleich derselbe, in der Nähe betrachtet, immerhin recht gross erscheinen musste. Denn Aristoteles nimmt zwar wie der Diätetiker die Ausgleichung der Gegensätze als Princip der Organisation und der Gesundheit*) und nähert sich ihm auch darin, dass er z. B. dem Gehirn in ganz physikalischer Betrachtung die dem Wasser und der Erde gemeinschaftliche Natur**) zuschreibt; dennoch verwirft er des Diätetikers Annahme, dass die Seele selbst das Feuer sei, weil dieses Beides ja bloss nahe aneinander sein müsse bei der organischen Arbeit, wie die Säge und der Zimmermann, ohne dass die Säge der Zimmermann und das Feuer die Seele sei***). Einige möchten nun vielleicht annehmen, dass Aristoteles bei dieser Polemik an Heraklit gedacht habe: das kann wohl auch sein; wahrscheinlicher aber ist, dass er die detaillirten medicinischen Schriften der

---

τῆς κεφαλῆς ἐστι τὴν ἀρχήν, ὅσοις ἂν ᾖ τὰ περὶ τὸν ἐγκέφαλον ψυχρότερα τῆς συμμέτρου κράσεως· ἀναθυμιωμένης γὰρ διὰ τῶν φλεβῶν ἄνω τῆς τροφῆς, τὸ περίττωμα ψυχόμενον διὰ τὴν του τόπου τούτου δύναμιν ῥεύματα ποιεῖ φλέγματος καὶ ἰχῶρος. Δεῖ δὲ λαβεῖν, ὡς μεγάλῳ παρεικάζοντα μικρόν, ὁμοίως συμβαίνειν ὥσπερ τὴν τῶν ὑετῶν γένεσιν. ἀναθυμιωμένης γὰρ ἐκ τῆς γῆς τῆς ἀτμίδος καὶ φερομένης ὑπὸ τοῦ θερμοῦ πρὸς τὸν ἄνω τόπον, ὅπερ ἐν τῷ ὑπὲρ τὴν γῆν γένηται ἀέρι ὄντι ψυχρῷ, συνίσταται πάλιν εἰς ὕδωρ διὰ τὴν ψύξιν καὶ ῥεῖ κάτω πρὸς τὴν γῆν. Wir sehen daraus also, dass Aristoteles diese in den Problemen dem Herakliteer zugeschriebene Analogie ganz unbefangen angenommen hat.

*) L. l. *ἅπαντα δεῖται τῆς ἐναντίας ῥοπῆς, ἵνα τυγχάνῃ τοῦ μετρίου καὶ τοῦ μέσου.*

**) L. l. *τὴν φύσιν ἔχον κοινὴν ὕδατος καὶ γῆς.*

***) L. l. *ὅτι τὸ ἔργον περαίνεται ἐγγὺς ἀλλήλων οὖσιν.*

Herakliteischen und Hippokratischen Aerzte vor Augen hatte; denn bei dieser Annahme werden auch die zahlreichen Anspielungen auf frühere Ansichten, wie sie besonders bei der Theorie der Winde und in der ganzen Meteorologie und den kleineren naturwissenschaftlichen Schriften vorkommen, viel verständlicher. Dieses weiter im Einzelnen auszuführen, halte ich hier für überflüssig, da die aufgewiesenen Punkte die Beziehung genügend an den Tag legen.

Ohne feinere Messwerkzeuge und Beobachtungsmittel konnte die Naturforschung keine grossen Fortschritte machen. Darum findet man z. B. ganz früh schon das Gesetz der Erhaltung der Kraft bei den Alten ausgesprochen, obgleich sie es nicht beweisen konnten, sondern nur durch halb empirische, halb speculative Betrachtung ahnten. Der Diätetiker erklärt nachdrücklich Alles für dasselbe, obgleich es beständig in den Gegensätzen kreist, und Aristoteles kommt darüber nicht hinaus, wenn er distinguirend sagt, dass nicht dieselben Theile, sondern nur die Massen dieselben blieben*). Denn keiner von beiden hat dies durch exactes Experiment bewiesen.

*) Meteoreol. II, 3. *οὔτε ἀεὶ τὰ αὐτὰ μέρη διαμένει, οὔτε γῆς, οὔτε θαλάσσης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος.*

Herakleitos
als Theolog.

Erstes Kapitel.

Bekanntschaft der griechischen Philosophen mit der ägyptischen Cultur.

Unbekanntschaft Heraklit's mit ägyptischer Weltanschauung anzunehmen, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit.

Da mir eine Menge ägyptischer Vorstellungen in den Herakliteischen Fragmenten vorzukommen schienen, war ich geneigt, in denselben nicht zufällige Anklänge zu vermuthen, sondern dafür einen wirklichen Zusammenhang der Lehre vorauszusetzen. Die Ueberlegung jedoch musste erst vorangehen, ob Heraklit denn wahrscheinlicher Weise überhaupt mit ägyptischer Theologie und Kosmologie bekannt sein konnte. In den Fragmenten Heraklit's kommen nirgends ägyptische Götternamen vor, und wir haben desshalb keine so in die Augen fallende Gewissheit, wie etwa bei Plato, dessen Dialoge voll sind von ägyptischer Weisheit*). Ehe wir aber die innere

*) Ohne die vielen einzelnen Stellen bei Plato zu citiren, verweise ich hier nur auf Plutarch: De Isid. et Osir. 48 fin. und 53 sqq., wo die ganze Theologie der Aegypter durch die in den „Gesetzen" und im „Timäus" aufgestellten Principien gedeutet wird. Diese Deutung geht wirklich glatt vorwärts, was nicht

Uebereinstimmung der Gedanken prüfen, können wir eine mittelbare Gewissheit durch die Thatsache gewinnen, dass Heraklit kritisch Rücksicht nimmt auf Hekatäus aus Milet; denn von Hekatäus wissen wir, dass er in Aegypten war*), in Theben mit den Priestern philosophirte, und dass er in seiner grossen Reisebeschreibung (*περίοδος γῆς*) so viel von Aegypten berichtet hat, dass Herodot sich auf ihn mit Nennung des Namens oder anspielend überall bezieht, wesshalb einige Boshafte unter den Alten sogar behaupteten, Herodot habe in seinem zweiten, über Aegypten handelnden Buche aus Hekatäus Vieles theils abgeschrieben**), theils stark benutzt***). Eine Kenntniss ägyptischer Denkweise ist daher bei Heraklit so gut wie thatsächlich festgestellt.

Dazu kommt, dass „die ganze Entwicklung des Verkehrs (der Hellenen) mit Aegypten von Milet ausgegangen ist"†). Wie Psammetich, so begünstigten auch Nechos und Amasis die griechischen Handelsleute, und zwar so sehr, dass sich neben Naukratis eine ganze Reihe hellenischer Niederlassungen am Nil bildete, wo nicht bloss kaufmännische Geschäfte abgeschlossen wurden, sondern wo sich auch die Vertreter der griechischen Cultur in jener Zeit, nämlich die Priester mit ihren Heiligthümern, niederliessen und also ein Austausch

---

möglich wäre, wenn sich nicht im Grossen und Ganzen wirklich die griechische Philosophie aus alter Mythologie und Theologie hervorgebildet hätte: *τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ* (der Platonischen) *συνοικειοῦντος*.

*) Herodot II, 143. *Πρότερον δὲ Ἑκαταίῳ τῷ λογοποιῷ ἐν Θήβῃσι γενεηλογήσαντι ἑωυτόν — — ἐποίησαν οἱ ἱρέες τοῦ Διός, οἷόν τι καὶ ἐμοὶ οὐ γενεηλογήσαντι ἐμεωυτόν.*

**) Euseb. praep. evang. X, p. 466.

***) Hermog. de form. orat. II, 12.

†) E. Curtius, Griech. Gesch. I, S. 347, 1. Aufl.

geistigen Lebens unvermeidlich war*). Auch war ja in der Zeit des Amasis und Polykrates der Weltverkehr

*) In dem reichen und künstlerisch schönen Roman „Die ägyptische Königstochter" giebt uns der geistvolle Ebers ein glänzendes Phantasiebild dieser Zeit. Er stellt die Griechen etwas zu günstig dar, als ob sie schon damals zu der Festigkeit der humanen, philosophischen Lebensanschauung gekommen wären, während sie in dieser Zeit noch überall theils in priesterlichem Aberglauben, theils in skeptischer Gährung zu stehen scheinen. Die Aegypter aber besassen die ruhige, altbewährte Orthodoxie und zugleich eine pantheistische, philosophische Erklärung ihrer Dogmen. Die Griechen konnten sich daher zu ihnen nur als Lernende verhalten, und wenn sie auch wegen des gewohnten freieren Lebens und wegen der Differenz der Sitten gleich kritisch und selbständig auftreten mussten, so war doch auf Seiten der Aegypter ein solches Uebergewicht an Kenntnissen vorhanden, dass die Griechen im Anfang nicht geben, sondern nur aufnehmen konnten. So möchte ich auch das kleine Papstthum, welches Pythagoras zu begründen suchte, auf ägyptische Anregung zurückführen. Das Volk der Gewerbtreibenden und Arbeiter und Ackerbauer will er durch einen Kriegerstand beherrschen, der aus den edelsten Jünglingen gebildet wird. Diese wiederum stehen weit ab von einem hierarchischen Kreise, von dem sie Bildung und Befehl erhalten. Die Stufenfolge der Einweihung in die Erkenntniss ist ganz ägyptisch priesterlich, und die mystische Persönlichkeit des letzten Gebietenden verschwindet in dem Dunkel des göttlichen Nimbus. Ueberall Geheimniss und schweigender Gehorsam. Autorität, nicht demokratische Majorität. Glauben an ein Wissen höherer Naturen, die wie gegenwärtige Götter verehrt werden; nicht nüchterne Forschung und Berathung nach gesundem Menschenverstand. Nach Aussen für die Nichteingeweihten überall allegorische und mythologische, in Staunen versetzende Mittheilungen, für die Eingeweihten eine geheime Philosophie; nicht offene, der Kritik zugängliche Beobachtung der Natur und der Gesellschaft. Es scheint mir gewissermassen nothwendig, dass die damalige Zeit, welche so ungeheure Ungleichheit der Bildung zeigte, an Aegypten sich anlehnende Versuche hervorrufen musste, die barbarische Masse aristokratisch und priesterlich in Zucht und Erziehung zu nehmen, wobei die wenigen Gebildeten gleich Göttern hervorragten und mit der Weisheit auch die Herrschaft in die Hand zu bekommen

durch Handelsbeziehungen, Kriege und Freundschaft der Fürsten sehr gross geworden und zugleich das Ansehen der Dichter und Denker an den Höfen und beim Volke sehr erhoben. Es ist daher undenkbar, dass in Milet und Samos und also auch in Ephesus eine Unbekanntschaft mit ägyptischer Theologie und Kosmologie und Mathematik bei den hervorragendsten Männern geherrscht habe, vorzüglich, da die leicht aneignenden Griechen von den Aegyptern mit Recht als auf einer niedrigeren Civilisationsstufe stehende Barbaren angesehen wurden, und selbst diesen Vorrang der Aegypter erkennend, wie wir noch bei Plato sehen*), den Drang fühlten, die fremde Cultur kennen zu lernen und aufzunehmen.

Eine spröde Abgeschlossenheit griechischer Culturentwicklung anzunehmen, scheint mir auch sowohl im Allgemeinen gegen alle Analogie zu sein, als auch im

---

suchen mussten. — Ebers durfte aber, wie ich glaube. als ächter Künstler etwas Anachronismus geringschätzen, weil er das Typische des hellenischen Geistes zum Ausdruck bringen musste. Dieses konnte aber in einer Zeit, wo die Griechen allgemein von dem gebildeteren Orient lernten. noch nicht genug hervortreten und darum musste Ebers, indem er die Anlage schon als Entelechie hinstellte, die spätere Entwicklung der Griechen anticipiren. Abgesehen von diesen dichterischen Freiheiten, kann ich Ebers als meinen Vorgänger betrachten.

*) Den grossen Respect Plato's vor den Barbaren sieht man unter Andern in einer Stelle des Phädon, die mir immer sehr merkwürdig erschienen ist. Sokrates nämlich fordert (78 A) seine Schüler auf, um sich in dem Glauben an die Unsterblichkeit zu bekräftigen, zu den Barbaren zu gehen und ihre Weisheit zu erforschen, auch wenn die Reise sehr kostspielig wäre: *πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπῳδόν, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε πόνων, ὡς οὐκ ἔστιν εἰς ὅ τι ἂν εὐκαιρότερον ἀναλίσκοιτε χρήματα.* Hier sind offenbar die Aegypter in erster Linie gemeint.

Besonderen dem Charakter des griechischen Lebens zu widersprechen. Wie Sporen und Samenkörner durch den Wind, durch Insekten und Vögel viele Meilen weit von dem Standorte der dieselben producirenden Pflanzen weggeführt und scheinbar zusammenhangslos an ganz getrennten Oertlichkeiten Wurzeln treiben: so muss man in noch höherem Grade auch für die nicht am Boden festgewurzelte Menschheit eine durch Wanderungen von Stämmen oder auch von Einzelnen vermittelte Uebertragung von Culturelementen annehmen. Für die Fabeln oder Märchen ist diese Auffassung schon ziemlich allgemein anerkannt*). Während aber Benfey und Andere die Quelle derselben in Indien suchen, haben Einige für die Griechen wenigstens als Bezugsort Aegypten angenommen**). Wenn man nun bedenkt, wie namentlich in der Zeit der grossen socialen Bewegung vor den persischen Freiheitskriegen und vor Begründung der Demokratie zahlreich griechische Männer auch aus den vornehmsten aristokratischen Geschlechtern***) in die Fremde gingen und bei den assyrischen und ägyptischen Königen Kriegsdienste nahmen und wieder heimkehrten: so scheint es mir unerlaubt zu wähnen, diese beweglichen und klugen Griechen wären in der Fremde sofort blind und taub geworden, oder doch wenigstens nach ihrer Heimkehr stumm. Ohne solche Voraussetzungen aber muss man es für höchst natürlich halten,

*) Die bildenden Künste der Griechen wollen Einige nicht aus der Anregung Aegyptens ableiten. Vergl. dagegen R. Lepsius, Ueber einige ägyptische Kunstformen und ihre Entwicklung (1871).

**) Zündel, Revue Archéol. III, S. 354 (Esope était-il juif ou égyptien?), dem Ebers zustimmt; vergl. Aegyptische Königstochter I, Not. 13, und Goodwin, Uebersetzer des Märchens vom verwunschenen Prinzen. Records of the past II, p. 153.

***) Vergl. z. B. Ebers a. a. O. I, Not. 15.

dass sich Keime barbarischer Cultur überallhin in Griechenland verbreiteten.

Zu erwähnen ist desshalb auch, dass die Griechen Homer's schon von dem hundertthorigen Theben sprechen und dass später unter den Orakeln das von Ammon grossen Ruhm genoss und in der Zeit Heraklit's auch viel befragt wurde, was nicht anders möglich war, als wenn in dem grössern Weltverkehr auch Kunde und Achtung der Religion sich verbreitet hatte. So scheinen auch die Gesetzgeber und die sieben Weisen den Heiligthümern der Göttersprüche (λόγια) nahegestanden zu haben, wie ja ihre Weisheitssprüche auch gleich Göttersprüchen im Tempel zu Delphi zu lesen waren und anscheinend durch das Heiligthum besondere Autorität erhielten. Das grösste Interesse zeigt Herodot daran, seine griechischen Götter mit den ägyptischen zu vergleichen, wie das vorher Hekatäus gethan hatte, und von den Aegyptern zu erfahren, welche davon sie als die ihrigen anerkannten und welche älter oder jünger oder fremd wären. Ammon redete auch griechisch mit den Griechen und diese fanden keine Schwierigkeit durch die Dolmetscher mit den Priestern zu verkehren. Die Aegypter ihrerseits erkannten auch die griechischen Heiligthümer an, und so schenkte z. B., nach Herodot's Bericht, Nekos sein königliches Gewand, in dem er gesiegt hatte, als Weihgeschenk dem Apollo der milesischen Branchiden*).

Herodot über die ägyptisirenden griechischen Gelehrten.

Wie Plato noch, ohne Widerspruch zu erheben, die Griechen von den Aegyptern als Kinder bezeichnen lässt und die Mythen derselben und selbst ihre politischen Einrichtungen mit Achtung in seinen Dialogen behan-

*) Herod. II, 159.

delt, so darf es uns nicht wundern, wenn die Früheren, z. B. Herodot, durch die ägyptische Weisheit gleichsam überwältigt wurden. Herodot glaubte darum, dass fast alle Namen der hellenischen Götter von Aegypten gekommen wären*), und mit den Namen natürlich auch der Cult und also die Civilisation. Ja, er erklärt gradezu, dass die bedeutendsten Lehren der Philosophen, wie die Unsterblichkeit der Seele und die Metempsychose von den griechischen Gelehrten aus Aegypten entlehnt sei. Und er findet das Benehmen dieser grossen Männer unwürdig, weil sie fremde Weisheit als eigene ausgaben, und er enthält sich darum kaum, die Namen dieser Gelehrten an den Pranger zu stellen. Ohne Weiteres hat man dabei an Pythagoras gedacht und mit Recht; ob aber der Plural**) bei Herodot damit erschöpft ist, wäre die Frage. Man dürfte vielleicht auch an Heraklit denken, welcher, wie wir sehen, in dieser Lehre durchaus ägyptisirt, ohne seine Lehrmeister namhaft zu machen. Wie nach Herodot's Ueberzeugung auch die hervorragenden Dichter sich in Besitz der ägyptischen Weisheit setzten, sieht man an der Stelle***), wo er erklärt, dass Aeschylus, Euphorion's Sohn, jene trotzigen Worte: „Dies sage ich, ich allein gegen alle früher gewesenen Dichter" (nämlich, die Artemis sei eine Tochter der Demeter), nur desshalb hätte wagen können, weil er die ägyptische Theologie sich aneignete, wonach Apollo

---

*) Herod. II, 50. *Σχεδὸν δὲ καὶ πάντα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα.*

**) Ibid. II, 123. *τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.*

***) Ibid. II, 156. *ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἥρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μοῦνος δὴ ποιητέων. ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος.*

und Artemis die Kinder von Dionysus und Isis seien, Isis aber Demeter.

Auf ägyptische Priesterweisheit gestützt, wagten desshalb sowohl Herodot als die Früheren sogar die Autorität Homer's aufzugeben, der ebenso wie Hesiod als verhältnissmässig jung und unerfahren erscheinen musste, wenn man die riesigen Zahlen in's Auge fasste, nach denen die Aegypter ihre Regenten und die Tradition ihrer Götter berechnen konnten. Darum verwirft Herodot unter Anderem die Homerische Erzählung über die Helena und schliesst sich der ägyptischen an, indem er rationalistisch die Unwahrscheinlichkeiten hervorhebt, dass die Troer die Helena nicht sollten ausgeliefert haben u. s. w.*). Und wie der Scholiast meint, folgt auch Euripides, von Homer sich emancipirend, in seiner Tragödie „Helena" der von Herodot überlieferten ägyptischen Auffassung. Wenn daher auch Heraklit über Homer losfährt, so kann man dies um so leichter begreifen, wenn man bedenkt, dass dem Homer durch die bekannt gewordene uralte ägyptische Weisheit der Nimbus des Alterthums schon entzogen war, so dass seine Dichtungen nun auf persönliche Erfindung und willkürliche Entstellung zurückgeführt werden konnten.

Xenophanes und die ägyptische Theologie.

Wenn man Plutarch's Bericht, der den Sinn ägyptischer Weisheit, wie Brugsch behauptet, im Ganzen treu wiedergiebt, beachten will, so müsste man wohl glauben, Xenophanes sei ebenfalls ägyptischen Einflüssen nicht fremd geblieben. Denn die Stelle Theo-

*) Herod. II, 120. *Ταῦτα μὲν Αἰγυπτίων οἱ ἱρέες ἔλεγον· ἐγὼ δὲ τῷ λόγῳ τῷ περὶ Ἑλένης λεχθέντι καὶ αὐτὸς προστίθεμαι, τάδε ἐπιλεγόμενος κτλ.*

doret's, wonach Xenophanes sich über die ägyptischen Götterbilder lustig macht, beweist zwar bloss, dass ihm eine oberflächliche Bekanntschaft des ägyptischen Volksglaubens nicht fehlte*); die berühmte Stelle bei Aristoteles**) aber (wonach Xenophanes den Eleaten den Rath giebt, entweder die Leukothea nicht zu beweinen, wenn sie dieselbe nämlich für eine Gottheit hielten, oder ihr nicht zu opfern, wenn sie dieselbe für einen Menschen hielten), erinnert doppelt an Aegypten. Erstens nämlich soll nach Plutarch***) Xenophanes dies den Aegyptern gesagt haben, auf deren Cultus die Worte schlagend passen, und zweitens könnte der Rath des Xenophanes sehr gut auch wieder auf ägyptische Weisheit zurückgeführt werden; denn Plutarch berichtet†), dass die Bewohner von Thebaïs keinen Sterblichen für einen Gott hielten, sondern von ihrem Gott, den sie Kneph nennen, glaubten, er sei unentstanden und unsterblich, wesshalb sie keine Abgabe an die Tempel für die Bestattung der Götter zahlen wollten. Dass diese Betrachtungsweise und ihre Veranlassung genau der Xenophanischen Anekdote entspricht, liegt auf der Hand. Da nun Heraklit ein Gegner des Rationalismus von Xenophanes war und seinen Helios täglich sterben und geboren werden liess, wie die Aegypter ihren Horus; so könnte man auch

---

*) Theodoret. Graec. affect. cur. III, 780 und 49 Sylb. *καὶ Αἰγυπτίους ὡσαύτως αὐτοὺς* (sc. *τοὺς θεοὺς*) *διαμορφοῦν πρὸς τὴν οἰκείαν μορφήν.*

**) Rhetor. II, 23, p. 1400 b, 5.

***) De Isid. et Osir. 70 fin.

†) De Isid. et Osir. 21. *εἰς δὲ τὰς ταφὰς — — τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, μόνους δὲ μὴ δεῖσθαι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας, ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντες, ἀλλὰ ὃν καλοῦσι αὐτοὶ Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον.* Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 609.

hier Einflüsse der ägyptischen Weltanschauung vermuthen. Damit stimmt denn auch genau die von Aristoteles verspottete Metaphysik des Xenophanes, welcher auf den ganzen Himmel hinblickend sagte, dies All sei Eins und sei Gott und weder entstanden, noch vergänglich, weil es sei; denn in Sais auf dem Heiligthum der Athene oder Isis standen ja auch die Worte: „Ich bin Alles, was gewesen ist, und was ist, und was sein wird, und meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gelüftet." Den ersten Gott setzten die Aegypter überhaupt als identisch mit dem All und hielten ihn für unsichtbar und verborgen, was wieder mit dem Skepticismus des Xenophanes und mit seiner rationalistischen Bekämpfung der Volksgötter im Einklang steht*).

Parmenides und die ägyptische Theologie.

Auch die wunderbare Lehre des Parmenides von der intelligiblen Welt, die mit dem Denken erkannt wird und damit eins ist, im Gegensatz zu der erscheinenden Welt, die mit den Sinnen und der Meinung erfasst wird, darf man doch nicht plötzlich ohne alle Veranlassung entstanden glauben. Sie aus Indien zu erklären, würde zu willkürlich sein, da die historische Vermittlung weniger einleuchtet. Wenn man aber auf die Aegypter zurückgeht, so wird uns die ächt griechische Speculation des Parmenides gleichwohl sehr verständlich; denn das Charakteristische der ägyptischen

*) Ueber die Metaphysik des Xenophanes habe ich ausführlich in dem angegebenen Buche gehandelt. Hier vergl. man Plutarch l. l. 9. *τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἶσιν νομίζουσιν, ἔδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην „ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν. — διὸ τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα, κτλ.*

Theologie ist der Gegensatz zwischen dem Volksglauben und der Geheimlehre. Der erstere ist polytheistisch, verknüpft die Götter mit den Elementen hylozoistisch und dreht sich um Entstehen und Vergehen der erscheinenden Dinge. Die Geheimlehre aber ist pantheistisch und monistisch und vereinigt mit dem unsichtbaren Einzigen zugleich das Wesen des Menschen. Wenn man diese ägyptischen Vorstellungen voraussetzt und dabei an die verschiedenen religiösen Parteien der Aegypter, wie eben angedeutet, denkt, so wird uns sowohl Xenophanes als Heraklit und Parmenides sehr verständlich; denn obgleich diese als ächte Hellenen philosophirten und zuerst den bei den Aegyptern unbekannten Weg des wissenschaftlichen Denkens fanden, da sie nicht als Gläubige in die Religion des Tum und Ptah und Osiris eingeweiht wurden, so könnte ihre Speculation doch nicht wohl verstanden werden, wenn man ihnen nicht solche Veranlassungen voranschickte. Wie es allgemein angenommen ist, dass die Griechen ihre erste mathematische und astronomische Bildung den Aegyptern und Babyloniern verdankten, so sollte man es doch höchst unnatürlich und gegen alle Analogie finden, wenn sie gegen die so mächtig in die Augen fallende ägyptische Mythologie und Theologie blind gewesen wären. Ein Grieche wird nicht leicht ägyptisch fühlen und denken; aber er wird mit seiner unbefangenen Wissbegierde erkennen und sich aneignen und dann zwar seine eigenen Wege verfolgen, aber doch mehr noch von dem Erkundeten als treibendes Motiv in sich behalten, als er selbst zugestehen möchte, und so verstehen sich die Vorwürfe Herodot's, und so finden wir den ägyptischen Gegensatz zwischen Glauben und Wahrheit durch die ganze griechische Philosophie beibehalten; denn der Skepticismus des Xenophanes ist davon ebenso getragen, wie der mystische Standpunkt

des Heraklit, der die Geheimlehre mit dem Volksglauben in gewissem Sinne ausgleicht, indem er das Eine selbst in den Process des Werdens hineinzieht und seine sinnliche Erkennbarkeit im Feuer annimmt, ebenso der erneute Dualismus und Skepticismus des Parmenides, der das intelligible Eine wieder von der sinnlichen Erscheinung ganz scheidet und die Verbindung abbricht, und ebenso Plato, dessen Philosophie ganz auf diesem selbigen Gegensatz und seiner Vermittlung beruht, und ebenso der grosse Schüler des Plato, Aristoteles, der die Sinnenwelt (αἰσθητόν) durch die Bewegung hindurch zur Entelechie in der intelligiblen Welt (νοητόν) gelangen lässt.

Religion und Philosophie.

Die christliche Philosophie entwickelte sich ebenso bis zu unserer Zeit hin an den Problemen, die der religiöse Glaube darbot; aber die Analogie mit der Entwicklung der hellenischen Philosophie ist doch nicht ganz ohne Einschränkungen zuzugeben; denn bei den christlichen Philosophen, den patres ecclesiae, war die Religion die mächtige Grundlage des Gemüthslebens, während die philosophischen Antriebe aus dem Heidenthum, aus den Philosophenschulen entlehnt wurden; bei den Griechen aber scheint die ausgebildete Theologie eines fremden Volkes die erste Quelle der Einsicht und Besinnung gewesen zu sein, während sie an die polytheistische, nationale Religion, die ausserdem zu keiner eigentlichen Theologie fortgeschritten war, weniger gut anknüpfen konnten. Die philosophischen Antriebe aber lagen in dem wissenschaftlichen Genius der Hellenen selbst, und so mussten die Begriffe erst allmählich geschaffen werden, die von den ersten philosophirenden Christen schon als fertige Formen gebraucht werden

konnten. Es scheint mir aber gewiss zu sein, dass sich nirgends in der Welt Philosophie entwickelt hat ohne Voraussetzung der Religion. In der Religion werden die philosophischen Ideen erzeugt, nachher erst kommt die Zeit der Begriffe, und die Philosophen als Vertreter der Begriffe werden daher wegen der mythologischen Darstellung der Ideen entweder mit der Religion in Kampf treten oder in dem poetischen Gewande der Ideen doch die Grundformen der Begriffe wiedererkennen und die Religion desshalb hochhalten.

Heraklit und ägyptische Theologie.

Durch diese Erwägungen werden wir nun, wie ich denke, zu dem Schlusse berechtigt, dass die Annahme einer Bekanntschaft Heraklit's mit ägyptischen Lehren natürlich und wahrscheinlich ist, ja dass die entgegengesetzte Voraussetzung vielmehr unglaublich und viel wunderbarer wäre, als wenn ein moderner Hindugelehrter keine Kunde von der Religion der Engländer besässe. Eine solche Voraussetzung für Heraklit müsste als berechtigt erst erwiesen werden. Wenn wir nun viele auffallende Uebereinstimmungen zwischen Heraklitischer und ägyptischer Weisheit antreffen, so ist von vornherein die Wahrscheinlichkeit grösser, dass hier kein Zufall, sondern ein historischer Zusammenhang im Spiele war. Man kann aber kaum jemals genug skeptisch sein, und so halte ich auch hier eine Erklärung Heraklit's durch ägyptische Weisheit nur für eine erlaubte Hypothese; denn da die Hellenen sich mit dem alten Stammgute indogermanischen Glaubens nicht begnügten, sondern wie wohl alle Völker ohne Ausnahme, auch fremde Götter importirten und viele Elemente ihrer Mythologie und ihres Cultus von den Aegyptern

oder überhaupt von den Barbaren*) empfingen und dieselben hellenisirten, so konnte Heraklit auch recht gut ohne directe Rücksicht auf die „Zungen“ **) des Todtenbuchs bloss wegen seiner Familiarität mit dem Ephesischen Heiligthum die Lehren vorgetragen haben, deren ägyptischer Charakter in die Augen fällt.

Frühere Meinungen über diese Frage und Feststellung der Kriterien.

Orientalische Einflüsse hat man aber von jeher bei Heraklit gesucht und geglaubt. Der erste, der meines Wissens an einen Zusammenhang der Heraklitischen Lehre mit der ägyptischen Theologie erinnerte, war Plutarch***). Einige, wie z. B. Schuster, haben aber bei Plutarch eine Zurückführung auf die Religion Zoroaster's finden wollen. Schleiermacher bezeichnet die Beziehung zum Parsismus als eine offene und unerledigte Frage. Creuzer und Andere traten dafür ein. Am eifrigsten aber hat Gladisch sich dafür erklärt und seine Gründe sind noch nicht widerlegt; denn die Einwendungen Zeller's†) würden wohl ge-

---

*) So sagt H. Gelzer (Lepsius' Aegypt. Zeitschr. 1875, S. 128): „Alle Versuche der Neueren, eine pelasgische oder griechische Aphrodite heraus zu construiren, Nachwirkungen des Aberglaubens von der Ἑλλὰς μυθοτύχος, müssen definitiv aufgegeben werden.“

**) Die Erklärungen des Todtenbuchs beginnen immer mit dem Bilde einer Zunge, welche λόγος bedeutet.

***) De Is. et Os. c. 27 (ed. Parthey). Bei Gelegenheit des Sarapis und seiner Zurückführung auf Osiris und Pluton und Dionysus führt Plutarch Heraklit's Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὡυτός an als Bestätigung. Ebenso erklärt er dies sehr gut c. 79, p. 139 ibid. Ebenso kann c. 48, p. 85 sehr wohl auf die ägyptische Theologie bezogen werden.

†) Phil. d. Gr., S. 603.

nügen, die Hypothese zu zerstören, die aber weder von Gladisch, noch von sonst Jemand aufgestellt ist, nämlich dass Heraklit nichts als Zoroastrische Lehren vorgetragen habe. Wenn man aber zugiebt, dass Heraklit ein griechischer Philosoph war, so beweisen sie nichts; denn dass ein solcher, auch wenn er die Anregungen für sein Denken hauptsächlich dem Culte der in Jonien obherrschenden Perser verdankt hätte, doch auch selbständig diese Anregungen weiter verarbeiten konnte und musste, versteht sich von selbst. Es bleibt also die von Gladisch aufgewiesene Analogie stehen.

Viel zutreffender urtheilt Schuster*). Er meint, dass immer, wenn eine Anknüpfung der occidentalischen Speculation an den Orient versucht werden soll, der Blick sich mit auf Heraklit richtet. „Und zwar sind es die Medo-Perser, welche, nach allem zu urtheilen, auf ihn von Einfluss gewesen sein müssten, wenn überhaupt ein solcher von nichtgriechischer Seite stattfand. An sich wäre dies nun gar kein Ding der Unmöglichkeit oder auch nur der Unwahrscheinlichkeit. Denn die Zeit Heraklit's fällt fast genau zusammen mit der Dauer der ersten persischen Herrschaft über Ephesus vom Jahr 545—479 und — — es wäre nicht undenkbar, dass neben der politischen auch eine geistige Abhängigkeit von den Fremden Platz gegriffen hätte." „Hat Ephesus doch von den Lydern, als diese noch Herren waren, den Dienst seiner Artemis übernommen; warum sollte es also spröder sein gegen die altbaktrische Weisheit der Magier?" Obgleich also Schuster die Möglichkeit zugiebt, so verlangt er doch für den Beweis der Wirklichkeit mehr als „eine Aehnlichkeit in den allgemeinsten Zügen", wohin man „von den verschiedensten Richtungen aus gelangen kann". Von dem aber, was Schuster als

*) A. a. O. S. 4 u. 5.

Beweis fordert, nehme ich jedoch das erste Stück nicht an. Er sagt: „Das Beweisende ist hier vor allem der ganze methodische Gang, den die Betrachtung nimmt.“ Wie kann man solche Bedingung stellen? Hat die Mythologie einen methodischen Gang? Die Abhängigkeit einer Philosophie von theologischen Voraussetzungen wird am Wenigsten die Methode treffen. Wir müssen daher eine andere Forderung stellen; der Philosoph, welcher unter der Macht der Mythologie steht, muss nämlich immer noch neben und über den weltlichen Erkenntnissquellen eine Offenbarung einräumen. Das zweite Stück dagegen ist Schuster ohne Bedingung zuzugestehen. Er fordert nämlich sehr scharfsinnig „von Einzelnheiten absonderliche Ausdrücke und Gedanken, die schwer mit dem Einheimischen zu reimen sind, dagegen leicht in dem Fremden ihre Erklärung finden“. Das sind in der That sichere Indicien, und so kann man denn drei Forderungen an den Beweis stellen, erstens die allgemeine Uebereinstimmung der Gedanken, zweitens die Anerkennung einer die Erfahrung und gemeine Vernunft überschreitenden Offenbarung, und drittens absonderliche Einzelheiten, die sich aus der fremden Mythologie erklären lassen.

Wenn man nach diesen Kriterien die Arbeit von Gladisch prüft, so sieht man, dass er nur die erste Forderung berücksichtigt, und es ist ihm allerdings gelungen, zu zeigen, dass der allgemeine und beständig fortfliessende Kampf der Lichtwelt mit der Welt des Dunkels als Entzweiung des Guten und Bösen im Ganzen bei den Persern und Heraklit bedeutsam hervortreten. Das Schlimme für Gladisch aber ist, dass hierin fast alle Mythologien übereinstimmen, und es erforderte wahrlich keine Mühe, mit denselben Mitteln zu beweisen, dass Heraklit in Abhängigkeit stehe von der Edda wegen des Kampfes der Asen mit Loki und Surtur,

wegen des Weltbrandes und Baldur's Tod und wegen der Runen, die dem Heraklitischen λόγος entsprechen, u. s. w. Ebenso könnte man sehr leicht die Abhängigkeit von der Hindu-Weisheit und von dem Todtenbuch der Aegypter zeigen. Kurz es giebt wohl keine Mythologie, die nicht in einigen Zügen mit der Heraklitischen Weltauffassung übereinstimmt. Was dagegen die beiden andern Forderungen betrifft, die eben das Speciellere enthalten, so liefert Gladisch nichts Haltbares; ja man kann umgekehrt sagen, dass sich grade Spuren zeigen, die dem Parsismus entschieden fremd sind. Denn z. B. die bedeutsam bei den Persern hervortretenden Wagen und Pferde der Gestirne fehlen gänzlich bei Heraklit, bei dem die Gestirne mit Nachen (σκάφαι) zusammenhängen und also schiffen. Diese Vorstellungsweise ist grundverschieden von der Persischen.

Meine Aufgabe.

Ich will nun in dem Folgenden versuchen, in Rücksicht auf die drei angegebenen Kriterien, die auffallende Uebereinstimmung Heraklit's mit der ägyptischen Weltanschauung zu zeigen, wobei ich es jedoch durchaus dahingestellt sein lasse, ob Heraklit direct von dem Todtenbuche und den Denkmälern der Aegypter ausging, oder ob er bloss von denjenigen Bestandtheilen der hellenischen Geheimlehren besonders ergriffen wurde, welche am Nächsten mit Aegypten zusammenzuhängen scheinen. Dass er nicht ägyptische Namen braucht und seine Quellen weiter nicht angiebt, darf aber nicht als Gegenzeugniss betrachtet werden, da Herodot dies ja als gemeinsamen Fehler der griechischen Gelehrten denuncirt, dass sie, wie Pythagoras und Aeschylus, die fremde Weisheit als eigene vorgetragen hätten. Damit ich nicht missverstanden werde, will ich nochmals hervorheben, dass ich durch die in dem Folgenden ausge-

führten Analogien nicht glaube, Heraklit als Schüler der ägyptischen Priester erkannt zu haben, sondern dass ich es nur für sehr interessant halte, diese Uebereinstimmung sich vor Augen zu stellen. Andere werden durch diese Gesichtspunkte vielleicht zu weitergehenden Forschungen angetrieben und sind dann möglicher Weise im Stande, alle die angeführten homologen mythischen Glieder dieser Gleichung auf hellenische Mystik zurückzuführen. Jedenfalls aber wird das stehen bleiben, dass Heraklit, da er kein eigentlicher exacter Naturforscher war, sich mehr als fast alle die andern Philosophen an die Offenbarungen der alten Theologie angelehnt hat.

Zweites Kapitel.

Die Offenbarung als Erkenntnissquelle.

Das Erste, was wir festzustellen haben, ist die Anerkennung einer Erkenntnissquelle, die über die Sinne und die Vernunft hinausgeht. Wenn Heraklit bloss der Erfahrung und dem Räsonnement Achtung erwiesen hätte, so wäre wenig Aussicht, bei ihm eine Vertiefung in die religiösen Geheimlehren zu finden. Darum wird es Niemand in den Sinn kommen, z. B. bei Aristoteles dergleichen zu suchen, da dieser in seinen Analytiken, wie Kant, das ganze Erkenntnissvermögen ausgemessen und alle unmittelbaren und mittelbaren Quellen der Erkenntniss aufgezeigt hat, ohne nur im Geringsten die Offenbarung dabei nöthig zu haben und ohne ihr irgend eine Stelle freizulassen, oder ihr irgend einen Werth zuzuerkennen; ja er verhöhnt beinahe die Orakel, indem er meint, sie träfen die Wahrheit nur wegen ihrer Zweideutigkeit, die er als einen Kunstgriff betrachtet, um ihre eigene Ohnmacht zu verbergen. Wenn Heraklit also eine ähnliche Stellung zur Offenbarung einnähme, so wäre diese ganze Untersuchung müssig.

Persönliche Lebensstellung.

Zuerst ist nun die persönliche Lebensstellung Heraklit's zu berücksichtigen, worüber Schuster am Ausgezeichnetsten geforscht hat. Möge Heraklit selbst die Würde eines Priesterkönigs bekleidet haben oder nicht; jedenfalls war in seiner Familie diese Würde erblich, und wir lesen nirgends, dass er sich in Gegensatz gegen die göttliche Autorität des alten Heiligthums von Ephesus gestellt habe. Vielmehr erscheint seine ganze aristokratische Stellung nicht als die des Junkerthums, wie bei Theognis, sondern als von einer prophetischen Hoheit und Weisheit getragen. Und es ist bezeichnend genug, dass er sein philosophisches Werk, das „Buch des Lebens" oder „der Weltnatur" in dem Tempel der Artemis niederlegte, was doch unmöglich gewesen wäre, wenn er damit nach Schuster's Meinung die Autorität der göttlichen Offenbarung hätte bestreiten und allein die Rechte der empirischen Methode anerkennen wollen. Vielmehr ist diese Thatsache vielleicht ohne zu grosse Kühnheit in die Reihe anderer und grösserer zu stellen, wie z. B. dass die heiligen Bücher des Gesetzes im Tempel zu Jerusalem aufbewahrt und von hervorragenden Priestern gedeutet und vermehrt wurden*). Aus-

*) Man darf nicht meinen, er habe sein Buch bloss in den Depositenschrank des Tempels gegeben; wenigstens steht nichts davon in der Ueberlieferung, die von ἀνάθημα und nicht von παραχαταθήκη spricht. Ein Buch wird auch in der Regel zur Veröffentlichung geschrieben; darum scheint es mir natürlicher, anzunehmen, er habe es dem Heiligthum geweiht, um es nicht für jeden zugänglich zu machen, sondern nur für Eingeweihte und Schüler und mit Erlaubniss der Priester, weil seine physiologische Auslegung der mystischen Theologie oder, was dasselbe ist, seine Theologisirung der Natur, wie die Alten dies bezeichneten, von der grossen Masse missverstanden und zur Irreligiösität benutzt werden musste. Sowohl sein Buch als die Mysterien mussten verächtlich werden, wenn diese seine Auslegung dem or-

legung der göttlichen Ueberlieferung (θεῖος λόγος) oder Offenbarung schien sein Buch gleich nach den einleitenden Worten zu bezwecken, und so gehörte es als heilig und über den Verstand der Menge erhaben dem Heiligthum. So ist es auch begreiflich, dass er selbst den Beinamen der göttliche (θεῖος) erhielt, dass der Kirchenvater Justin ihn mit Sokrates, Abraham und Elias zusammen-

---

dinären Verstand preisgegeben wurde. In demselben Sinne wahrten auch die ägyptischen Priester ihre mysteriöse pantheistische Auslegung der Volkstheologie, wie dies von dem genialen Ebers in der „Uarda" so anschaulich dargestellt ist, und ähnlich war bei den Griechen die Sorge vor Profanation der Mysterien und bei den Pythagoreern der Bann gegen die Verräther der Geheimlehre. Dies scheint mir auch Diog. Laert. IX, 6 richtig zu überliefern: ἀνέθηκε δὲ αὐτὸ (τὸ βιβλίον) εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν· ὡς μέν τινες, ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι, ὅπως οἱ δυνάμενοι προσίοιεν αὐτῷ, καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ᾖ. Ich halte es darum nicht für zu gewagt, an den Hohenpriester Chelkias unter dem König Josia und an Σαφὰν τὸν γραμματέα zu erinnern, der das im Heiligthum wiedergefundene oder neu umgearbeitete Gesetz auslegte; denn Heraklit gehörte als Priesterkönig zum Heiligthum, und ihm oder seinem Bruder war die Pflege desselben anvertraut, wie er auch vom Volke zum Gesetzgeber verlangt sein soll. — Den Heraklitischen Standpunkt der ἀπιστίη ἀγαθή, gemäss welcher man müsse κρύπτειν τὰ τῆς γνώσεως βάθη, exponirt sehr gut Proclus (in Parm. 134): πολλὰ γὰρ ἐν ἀπορρήτοις κρύπτομεν, ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἕρκεσιν αὐτὰ φρουρεῖν ἐθέλοντες· οὔτε ὅσα διὰ λόγου προφερόμεθα, γράμμασι παραδίδομεν, ἀλλὰ γὰρ κατὰ μνήμην ἀγράφως σώζεσθαι βουλόμεθα — οὔτε ὅσα γράφομεν, ταῦτα εἰς πάντας ἀκρίτως ἐκφέρομεν, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀξίους τῆς τούτων μετουσίας κτλ. Dies ist nicht neuplatonische Geheimnisskrämerei, sondern genau angemessen der ächten platonischen Forderung, wie Plato dies überall geltend macht. Und in gewissem Sinne ist dies noch heute richtig und üblich, wenn auch wegen des öffentlichen Charakters unserer Bildungsanstalten in abgeschwächter Strenge. Unsere Universitäten kämpfen mit Recht dagegen, ohne Auswahl (ἐκλογή) Jedermann zuzulassen und verlangen Zeugnisse über sittliche Führung und genügende Vorbildung.

stellt, ihn als einen Christen vor Christus des göttlichen Logos theilhaftig macht und dass sein Buch besonders in der Zeit der Gnostiker die grösste Verehrung genoss, wo man versuchte, Offenbarung und Speculation ohne Rücksicht auf die empirische Wissenschaft zu verquicken, indem man nur, wie Heraklit, höchstens die tägliche Erfahrung des gesunden Menschenverstandes benutzte, der sich mit den Heimlichkeiten der Mythologie sehr gut verträgt, während die tiefer gehende Naturforschung gewöhnlich gleich in Streit mit dem herrschenden Offenbarungsglauben geräth.

Die Sibylle.

Die Frage, welche Sibylle Heraklit bei seinem berühmten Ausspruch im Auge hatte, ob die Pythia oder die Cumäische oder Erythräische oder vielleicht eine Ephesische*), lasse ich hier bei Seite. Uns muss vor Allem die Thatsache interessiren, dass er die Sibylle verherrlicht. Er sagt: „Die Sibylle aber, mit rasendem Munde nicht Menschenwitz und nichts Ausgeschmücktes und Salbenduftendes hervortönend, reicht über Tausende von Jahren hinaus mit ihrer Stimme durch den Gott.“**)

*) Nicolaus Damasc. Fr. 66, p. 64, 7 Dind.; vergl. die eingehenden Ueberlegungen von Schuster a. a. O. S. 373 ff. Mir scheint, wenn man meine Neue Stud. I, S. 71 vergleicht, durch die Betrachtungen Plutarch's zunächst an die Pythia erinnert zu werden. Doch sind Schuster's Zweifel sehr sachlich und beachtenswerth.

**) Plutarch de Pyth. orac. c. 6. *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν* Schuster übersetzt: „Die Sibylla aber, die mit stammelndem Munde ihre unwitzigen, ungeschminkten und ungesalbten Sprüche redet, reicht über ein Jahrtausend hinaus mit ihrer Stimme, weil der Gott aus ihr spricht.“ Die Ausdrücke „unwitzig und ungesalbt“ sind tadelnd; „ungeschminkt“ aber ist lobend. Dadurch wird aber die Auffassung etwas unsicher; denn Heraklit will die

Diese Aeusserung Heraklit's hat den Werth einer ganzen Theorie; denn sie enthält kurz die Grundzüge der Inspirationslehre. Die Wahrheit, welche von der Sibylle verkündet wird, soll nicht aus menschlicher Weisheit stammen; denn ihr Mund ist rasend. An diese Auffassung schliesst sich später Plato an, um die göttliche Inspiration der wahren Seher und Dichter zu fordern; ebenso die Theologen, um die Offenbarung aus der unmittelbaren Gegenwart der Gottheit abzuleiten. Unterstützt wird dieser Gedanke durch die Kritik der Sibyllinischen Sprache, die alle Reize der Redekunst vernachlässigt und doch eine Kraft hat, welche alle Wirkungen der Kunst hinter sich lässt. — Da nun Niemand diese Stelle Heraklit's in Zweifel zieht, so haben wir darin ein festes Zeugniss für seine Anerkennung der Offenbarung und eine Bestätigung des theologischen Charakters seiner Philosophie.

Darum ist es nun auch natürlich, dass er gegen die empirische Gelehrsamkeit des Pythagoras, Xenophanes, Hekatäus und Hesiodus auftritt*); denn diese waren stolz auf ihre menschlichen Kenntnisse, die durch Reisen und Sammlung von Nachrichten und Erfahrungen und Mathematik erworben werden, während Heraklit Vertiefung in das eigene Innere verlangt, wo der Gott sich offenbart. Darum sagt er, dass der menschliche Verstand keine Einsicht hat, sondern nur der göttliche**), und dass der weiseste Mensch gegen Gott an

---

Sibylle offenbar von allen Reizen menschlicher Rhetorik entkleiden, um die Kraft des Gottes nachdrücklicher zu zeigen, der in dem Schwachen mächtig ist. — Dass die Theorie der Theopneustie wahrscheinlich auf Heraklit zurückgeht, habe ich schon (Neue Studien I, S. 71) angemerkt.

*) Vergl. meine Neue Stud. I, S. 6.

**) Ebendas. S. 162.

Weisheit nur wie ein Affe ist*), und dass der Mensch von Gott gelernt, wie das Kind vom Manne**).

Credo ut intelligam.

Darum wird auch sehr theologisch von ihm das Glauben und Hoffen empfohlen. „Wenn einer nicht glaubt, so wird er das Nichtgeglaubte nicht herausfinden, da es ihm als unerforschlich und unzugänglich gilt.“ ***) Man hat Heraklit zum Verehrer der leeren Hoffnung gemacht, da man ἐλπηται hier nicht als „glauben“, sondern als „hoffen“ übersetzte. Allein das immer hoffende, optimistische Naturell war nicht Heraklit eigen und verdiente desshalb schwerlich sein Lob. Die Hoffnung, welche nicht bloss Sache des Temperaments sein soll, ist aber immer vom Glauben getragen; wer

---

*) Plat. Hippias maj. p. 289. ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ κτλ.

**) Vergl. Neue Stud. I, S. 162.

***) Clem. Alex. Strom. II, 437 Pott. εἰ τοίνυν ἡ πίστις οὐδὲν ἄλλο ἢ πρόληψίς ἐστι διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα, καὶ τοῦτο ὑπακοή τε εἴρηται σύνεσίς τε πειθώ, οὐ μὴν μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως, ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεως. ἀληθὲς δ' οὖν ὂν πάντως μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον· (Jes. 7, 9) „ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε“. τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παραφράσας εἴρηκεν· ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. Die letzten Worte könnten entweder mit Schuster „da es ohnedem unauffindbar und unzugänglich ist“ übersetzt und also auf die Natur der Wahrheit an sich bezogen werden, wesshalb Sch. auch hinzufügt: „Das einzige, was nach oben erhält in diesem Meer des Irrthums, ist sonach die Hoffnung“; oder man könnte sie, was ich vorziehe, auf ἀνέλπιστον beziehen und in diesem Participialsatz die Aetiologie sehen; denn was man nicht glaubt, das gilt uns auch als unzugänglich und ungeeignet zur Erforschung, und man wird keine Mühe daran wenden. Wer z. B. an die Gotteskraft der Sibylle nicht glaubt, wird sich nicht bemühen, den Sinn ihrer Sprüche zu erforschen.

glaubt, hofft; wer zweifelt, verliert die Hoffnung. Darum heisst ἐλπεσθαι auch annehmen und glauben, da dieser Gemüthszustand die Grundlage des Hoffens bildet*). Ich sehe desshalb in dieser Stelle Heraklit's ungefähr den Augustinischen Gedanken des credo ut intelligam und finde es darum sehr natürlich, dass Clemens, der das Fragment überliefert und im Zusammenhange gelesen hat**), an die Worte des Propheten Jesaias erinnert, die von Heraklit bloss paraphrasirt sein sollen. Ebenso fasst auch Theodoret den Sinn dieser Worte auf, da er sie zum Beweise citirt, dass auch Heraklit aufgefordert habe, sich vom Glauben (πίστις) führen zu lassen in die Erkenntniss***).

Die ænigmatische Sprache.

Mit dem theologischen Charakter Heraklit's hängt nun wohl auch seine berühmte Dunkelheit zusammen, und man streitet ja noch immer, ob er dunkel aus Absicht oder aus Ungeschick†) war. Dass er an manchen Stellen

---

*) Z. B. in dem Ausspruch der Pythia bei Herodot I, 65: Ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.

**) Dass Clemens noch das ganze Buch vor sich hatte, hält auch Schuster für gewiss. L. l. p. 255.

***) Theod. Graec. affect. cur. I, 716 Mign. Die ganze Auffassung desselben ist dem Geiste Heraklit's nicht fremd. Ich citire die einleitenden Worte: Τοῖς γὰρ ἀμυήτοις πῶς ἄν τις προσενέγκοι τὰ θεῖα παιδεύματα; Πῶς δὲ ἂν μυηθείη τις, μὴ τῇ πίστει χρατύνας ἐν ἑαυτῷ τὰ παρὰ τῶν διδασκάλων προσφερόμενα δόγματα;

†) Zeller, Phil. d. Gr., 3. Aufl., S. 527: „Die Dunkelheit scheint vielmehr theils von der allgemeinen Schwierigkeit philosophischer Darstellungen für jene Zeit, theils von der individuellen Eigenthümlichkeit des Philosophen herzurühren, der seine tiefsinnigen Anschauungen in möglichst prägnante, grossentheils bildliche Ausdrücke fasste, weil ihm diese am meisten zusagten, und der dabei zu wortkarg und zu ungeübt im Satzbau war,

seines Werkes die glänzendste Deutlichkeit erreichte, wird vom Alterthum bezeugt; und auch wir können nach den wenigen Fragmenten nur zugestehen, dass er wie nur einer der Besten sich auszudrücken vermag. Wenn er desshalb räthselhaft schrieb und die Beziehung der Satzglieder oft nicht genug bezeichnete, so dürfen wir ihn nicht grade der „Ungeübtheit" beschuldigen, sondern müssen darin einen von Heraklit beabsichtigten Kunstcharakter erkennen. Heraklit will nicht für den Pöbel schreiben. Er liebt, wie die sieben Weisen, die räthselhafte Sprache*), weil sie die tiefsinnige und geistreiche ist; von den Erfordernissen eines wissenschaftlichen Handbuchs hat er noch keine Ahnung. Sein Stil ist seine Natur und entspricht der Rede der Götter, die er bewundert und von der er, wie das Kind vom Manne, gelernt haben will. Sein Stil ist daher genau so, wie er ihn will und liebt, und er hat den Kunstcharakter darin deutlich erkannt und selbst bezeichnet.

Der Kunstcharakter des Heraklitischen Stils ist dem Vorbild des Apollo angepasst, wie Heraklit selbst zu verstehen giebt: „Der König, dem das Orakel in Delphi gehört, erklärt nicht, noch verbirgt er, sondern deutet an."**) So spricht auch Heraklit und verkündet gleich am Anfang seines Buches, dass die ewige Wahrheit, welche er lehrt, unverstanden sei, ehe man sie gehört, und unverstanden bliebe, nachdem man sie gehört; denn die Masse der Menschen komme

---

um jene von Aristoteles bemerkte Unklarheit der syntaktischen Beziehung zu vermeiden." — War Hamann zu ungeübt im Satzbau? Ist die Dunkelheit und Räthselhaftigkeit des Goethe'schen Faust eine Ungeübtheit?

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 572.

**) Plut. de Pyth. orac. 21. *ὡς ὦναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.*

mit barbarischen Seelen heran und habe taube Ohren und sei abwesend trotz ihrer Anwesenheit. Darum dürfe man vor den unreinen Ohren nicht die tiefe Wahrheit enthüllen; denn sie würde missverstanden und missbraucht. „Die Tiefen der Erkenntniss zu verbergen, ist gerechtes Misstrauen.“ *)

Es ist klar, dass eine solche vorsichtige Sprache lächerlich wäre, wenn es sich um nüchterne Naturwissenschaft handelte, um Meteorologie oder Medicin. Sie hat einzig und allein einen Sinn, wenn es sich um die Theologie handelt. Und darum finden wir überall bei den Alten diese Vorsicht geübt und empfohlen. Wenn Herodot auf die Geheimlehre der Aegypter kommt, legt er immer den Finger auf die Lippen; Pindar vertheidigt den tieferen Sinn der Mythen gegen die gemeine Auslegung; Aeschylus sagt, man müsse, wenn man die gemeine Auslegung der Geheimlehre höre, ausspeien und den Mund reinigen **); Plato verlangt überall Achtung vor der heiligen Ueberlieferung, verbietet den Atheismus und züchtigt alle rationalistische und skeptische Spötterei ***), obwohl er lehrt, dass allein in der Philosophie die Wahrheit ächt erkannt werden könne ohne mythische Bilder, und obwohl er alle religiöse Autorität ablehnt als Kriterium der Erkenntniss. Denselben Standpunkt hält später Proclus †) wieder fest, nachdem inzwischen seit der Aristotelischen Zeit die religiöse Autorität der Philosophie geschwunden war.

Schuster hat daher entschieden Recht, wenn er in

---

*) Clem. Alex. Strom. V, 13, p. 699. *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίᾳ ἀγαθῇ καθ' Ἡράκλειτον.*

**) Plut. de Isid. et Os., cap. 20. *ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι στόμα κατ' Αἰσχύλον.*

***) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., s. v. Atheism.

†) Vgl. oben S. 125.

Heraklit's Buche des Lebens einen theologischen Abschnitt annimmt*), auf den sich die vorsichtige Sprache

---

*) Ich erlaube mir, aus der Arbeit von Schuster eine längere Betrachtung anzuführen, die voll der treffendsten Bemerkungen ist und ihn, wenn er nicht das Vorurtheil von einem sensualistischen Heraklit vorher in sich befestigt hätte, wohl ebenso leicht auf den dem seinigen entgegengesetzten Weg hätte führen können, den ich hier anzudeuten, nicht vollkommen zu entwickeln versuche. Schuster wäre durch seine Studien über die Orphische Theogonie dazu besonders ausgerüstet gewesen und würde die Frage wohl viel reicher haben ausbeuten können. Er schreibt S. 52 ff.: „Freilich eine ausgebildete Theologie wird man auch dann, wenn man die Existenz eines theologischen Theils gelten lässt, nicht annehmen dürfen, sondern eben nur Beispiele aus dem Bereiche des Götterglaubens zu Gunsten des im Anfang aufgestellten Satzes (?). Im Kratylus des Plato, in den physiologischen Erklärungen der Götter, wie sie von Kleanthes und andern Stoikern überliefert sind, dürfte leicht ein Nachklang, wenn nicht gar eine directe Entlehnung des von Heraklit in diesem Theil Gegebenen zu sehen sein (!). Denn durch Etymologien der Götternamen seine Lehre zu rechtfertigen und gegenüber feindlichen Angriffen oder misstrauischer Zurückhaltung ihr einige Verbreitung zu gewinnen, das scheint mir der Zweck, den Heraklit mit seinem theologischen Theile verfolgte (?). Unerhört wäre das wenigstens nicht für seine Zeit. Schon in den beiden ältesten Theogonien des Hesiod und des Orpheus finden sich besonders im Eingang eine Menge Göttergestalten, die reine Gedankenbilder und halbphilosophische Begriffe sind; noch mehr tritt dies dann hervor bei Pherekydes und den andern Halbphilosophen und in der Orphischen Literatur, welche durch attische Pythagoreer wie Onomakritus begründet wurde. Von dieser Art, neue Begriffe durch neue Götter zu hypostasiren, ist dann die Methode nicht wesentlich verschieden, vermittelst deren man den alten Volksgöttern und Mythen einen modernen Inhalt gab, wie wenn die Pythagoreer den ersten Cubus Poseidon nannten u. s. w., oder in ihrer Weise von der Ἀνάγκη, Ἀδράστεια, Ἑστία, Parmenides von der Δίκη, Empedocles von der Φιλότης und dem Νεῖκος u. a. redeten. Ja seit Theagenes, dem Zeitgenossen des Kambyses, fing man zunächst zur Ehrenrettung des Homer an, mit Bewusstsein auf den Wegen

beziehen muss. Nach meiner Meinung ist dies sogar vielleicht der Hauptinhalt des ganzen Werks; denn wenn

---

der theils moralischen, theils physiologischen allegorischen Interpretation zu wandeln, so dass die *διάνοιαι* und *ὑπόνοαι* des Glaucon, Stesimbrotos und Jon, die mythologischen Erklärungen und Erzählungen des Prodicus und des Protagoras bald gang und gäbe wurden, warum sollte nun für Heraklit das Bedürfniss geläugnet werden, sich in ähnlicher Weise mit dem Volksglauben abzufinden? (!) Er verräth oft hinter seiner Derbheit und seinem Sarkasmus ein sehr weiches, sinniges Gemüth, und in seiner politischen Richtung hängt er so am Alten, dass er ein bitterer Feind der Demokratie stets geblieben ist; sollte es nun ihm, dessen Ahnherr Androclus einst Ephesus gegründet hatte, und in dessen Geschlecht die Hut der eleusinischen Filiale ausser anderen königlichen Vorrechten geblieben war, so leicht ankommen, mit den alten Göttern zu brechen?" (!) — Dies ist sehr treffend, dagegen vermisse ich in den folgenden Worten Schuster's eine annehmbare Vorstellung über den Ursprung des Heraklitischen Philosophirens. Denn seine Gedanken sind weder von der Naturforschung ausgegangen, noch können sie ihm plötzlich ohne alle Vorbereitung eingefallen sein, sondern es wird die erbliche theologische Weisheit mit ihrer geheimen Deutung der Mythen sich ausgeglichen haben mit den philosophischen Versuchen, die er kennen lernte und die er alle verwarf; denn er will Niemandes Schüler sein, sondern nur von dem Gott gelernt haben. Schuster's Auffassung, als wenn Heraklit seine Philosophie erst fix und fertig gemacht hätte, um sie dann erst beliebig mit Leben und Religion in Einklang zu bringen, scheint mir der Entwicklung des speculativen Denkens im Allgemeinen und des Heraklitischen im Besonderen nicht zu entsprechen. Im Kampf mit dem Volksglauben entwickelte Xenophanes seine Gedanken, wie Heraklit umgekehrt von der Mystik ausgehend die Philosophie damit einstimmig fand. Ich will Schuster's Worte noch weiter mittheilen, damit man sehe, wie ganz nahe er selbst meinem Gedankengange stand und nur durch seine Auslegung der Fragmente über Dionysus davon abgetrieben wurde. „Solche nicht eben von dem philosophischen Interesse, sondern eher vom Herzen eingegebenen Beweggründe könnten ihn leicht bewogen haben, nach Bewährung seiner Lehre an dem Weltall und an den Verhältnissen der mensch-

Schuster die Fragmente, welche von Dionysus handeln, anders verstanden hätte, so hätte sich ihm gezeigt, dass

---

lichen Gesellschaft auch noch schliesslich den Versuch zu machen (?), dieselbe mit den gangbaren theologischen Vorstellungen in Einklang zu bringen. Ja vielleicht sind dazu noch gröbere Erwägungen hinzugetreten. Mir wenigstens ist es nicht so unwahrscheinlich, dass auch die Furcht vor einer Anklage wegen Gottlosigkeit einigen Antheil hat an seiner Dunkelheit, indem diese ihn bewog, nicht zwar seine Gedanken ganz zu verbergen, aber doch auch nicht so schlank herauszusagen, sondern sie nur anzudeuten, wie das Orakel zu Delphi." — Meine Auffassung ist hier ganz entgegengesetzt; denn nach Schuster will sich Heraklit wegen seiner Philosophie durch Dunkelheit vor den Theologen schützen und verstecken, während ich einen Einklang mit der mystischen Theologie annehme und ihn nach dem Vorbild dieser Richtung die Dunkelheit als Kunstcharakter anwenden lasse zum Schutze gegen das gemeine Verständniss des Pöbels. Die folgenden Worte Schuster's (S. 54 Anm.) dienen wohl eher meiner Auffassung: „Es hatten sich damals mit den Eleusinien die Orphischen Mysterien vielfach verknüpft. In den letzteren aber ging seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts ein mystischer Pantheismus im Schwange, der alle Gegensätze in Zeus aufhob und denselben auch dem verachtetsten Ding immanent sein liess, wenn auch die Mythen von Phanes und Zagreus theils noch nicht vorhanden, theils noch nicht überall in die Mysterien aufgenommen sein mochten. Es ist wohl möglich, dass Heraklit aus diesen mystisch-priesterlichen Kreisen Anregung erhielt, da er ihnen, wie gesagt, durch seine Geburt nahe genug gestellt war." — Dass Schuster diesen Gedanken nicht weiter verfolgte, ist im Interesse der Sache zu bedauern. Seine folgenden Worte erklären, was ihm die Bahn verschloss: „Indessen findet sich in den Fragmenten fast nichts, was nothwendig auf einen solchen Einfluss zurückgeführt werden müsste. (?) Sein herber Tadel über die Verehrung des Dionysos (?), also wahrscheinlich die Orphischen Mysterien, deutet auch nicht grade auf einen solchen hin. Kenntniss von der mystischen Theologie musste er freilich damals fast haben; aber damit ist noch nicht bewiesen, dass sie von starkem Einfluss auf ihn war." — Hätte Schuster diese Fragmente anders gedeutet und kein Vorurtheil, die sensualistische

Heraklit grade die Geheimlehre ausgelegt hat, und seine ganze sogenannte Physiologie ist nichts als eine Uebersetzung des Theologischen in's Philosophische, wesshalb die Alten von ihm aussagten, er theologisire die Natur. Der politische und eigentlich physische Abschnitt ist nur Anwendung und Folgerung aus dem Grundgedanken von der Einheit von Dionysus und Hades, von dem ewig fliessenden Kampf und Uebergang beider ineinander, wodurch der Wechsel von Oben und Unten ja zum Stichwort wurde, womit Plato und Philo und Plutarch immer den Heraklit bezeichneten, wobei aber dann auch wegen der Scheidung des Reinen vom Dunkeln die sittliche und intellectuelle Katharsis mit der Mystik sich verbinden liess, und die meteorologischen Processe zugleich einen pantheistisch-theologischen Hintergrund erhielten. Dass die eigentliche Naturforschung aber völlig vernachlässigt wurde, habe ich im ersten Bande dieser Studien zu zeigen versucht, und es ist dies auch dem ganzen Charakter Heraklit's entsprechend. — Darum lobe ich den Sinn des Epigrammes, das man auf Heraklit machte; denn darin wird der Rath ertheilt, das Buch Heraklit's nicht so ohne Weiteres nach dem gesunden Menschenverstande auszulegen, da es sonst ganz unzugänglich und dunkel erscheine;

Erkenntnisstheorie Heraklit's betreffend, gehabt, so würde der kenntnissreiche Mann uns wahrscheinlich ein gänzlich verschiedenes Buch über Heraklit geschrieben haben, so nahe lag ihm der Weg, auf den ich durch die Basler Statuette und die ägyptischen σκάφη und die Stellen über Dionysus und die Sibylle kam. Grade weil die Naturforschung so schwach ist bei Heraklit und so weit herabsinkt in Vergleich zu Anaximander und Pythagoras, darum hat man Grund zu vermuthen, dass ein anderes Element, das theologische, einen grösseren Einfluss auf Heraklit ausgeübt habe.

wenn uns aber ein Myste einführe, so sei es klarer als die helle Sonne *). Auch des Sokrates oder Krates Ausspruch scheint in diesem Sinne gedeutet werden zu müssen. Denn Sokrates soll über Heraklit's Buch geäussert haben: „Was ich davon verstand, ist von edler Art; ich glaube auch das, was ich nicht verstand; aber es bedarf eines Delischen Tauchers." **) Tiefsinnigkeit, die immer auf das Göttliche oder den tiefsten Grund zurückgeht, wird dadurch jedenfalls bezeugt, da die gewöhnlichen Schwimmer, wie Krates sagte, vorher ersticken und zu den Tiefen dieses Genies nicht herabzutauchen vermögen.

---

*) Diog. Laert. IX, 16:
Μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἵλεο βίβλον,
Τυὐφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός.
Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον. Ἢν δέ σε μύστης
Εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου.

**) Ibid. II, 22: *Ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ.*

Drittes Kapitel.

Allgemeine Uebereinstimmung in den Grundgedanken.

Das zweite Kriterium, das wir festsetzten, um daran einen Zusammenhang unseres Philosophen mit einer religiösen Ueberlieferung zu erkennen, war eine Uebereinstimmung in den Grundgedanken. Und es ist daher nun unsere Aufgabe, zuerst eine Reihe solcher Grundgedanken aufzuzählen und dann die Vergleichung Heraklit's mit der ägyptischen Weisheit zu versuchen. Es kann nicht fehlen, dass einige dieser Grundgedanken auch unter das dritte Kriterium gestellt werden könnten, da sich schwer das Allgemeine von dem Absonderlichen rein abtrennen lässt. Um dies zu leisten, müsste man erst alle Mythologien neben einander stellen und das in ihnen Gleiche als das Allgemeine herausheben. Diese Arbeit, so interessant sie ist, hat noch keinen Forscher gefunden. Wir thun desshalb wohl gut, der Einfachheit wegen uns hier an den Faden der Darstellung Heraklit's im ersten Bande dieser Studien zu halten, und ich werde daher zuerst an die physische Auffassung der Welt erinnern und darauf die allgemeineren Begriffe, wie sie in den sieben Paragraphen des zweiten Kapitels erörtert sind, zur Vergleichung benutzen.

Tylor's Anfänge der Cultur.

Wir haben mit einer Geschichte der Begriffe zu thun und verfolgen diese bis in ihre Anfänge. Dadurch kommen wir aber in das Gebiet des Mythus und müssen uns dagegen verwahren, als wenn wir etwa alle diese Gebiete gleichsetzten. Desshalb will ich hier eine Anmerkung über diese Frage einschieben, um meinen Standpunkt deutlich zu bezeichnen.

Eine Vergleichung der Geschichte der Cultur, wie sie Tylor in seinem ethnologischen Werke*) behandelt, mit einer Geschichte der Begriffe ist ebenso interessant, wie nothwendig. Tylor's Arbeiten sind sehr verdienstvoll; er hat eine grosse Masse von Material zusammengebracht und dasselbe gut gesichtet, so dass er jede Behauptung durch eine Fülle passend gewählter Beispiele belegen und erhärten kann. Es ist nur schade, dass er auf dem beschränkten Standpunkt des Positivismus steht. Dadurch geht ihm der Begriff der Philosophie derart verloren, dass er den seltsamsten Auffassungen folgt und von einer Geschichte der Begriffe keine Ahnung hat. Denn z. B. seine Abhandlung über die Ursprünge der Zählkunst, so interessant sie ist, verwechselt sichtlich die Begriffe von Zahlen und arithmetischen Operationen mit den Darstellungsmitteln derselben, indem er die Arithmetik gewissermassen an den Besitz der Finger und Zehen knüpft. Wenn dadurch aber auch das Decimal- und Vigesimal-System veranlasst wurde, so ist eine Veranlassung doch nicht entfernt einer Ursache gleich. Denn sonst müssten die Affen zu denselben arithmetischen Auffassungen gelangt sein, da bei ihnen dieselbe Veranlassung geboten war, und es müssten die Pferde und Esel Anhänger des Systems der Viel-

*) Tylor, Anfänge der Cultur.

Drittes Kapitel.

Allgemeine Uebereinstimmung in den Grundgedanken.

Das zweite Kriterium, das wir festsetzten, um daran einen Zusammenhang unseres Philosophen mit einer religiösen Ueberlieferung zu erkennen, war eine Uebereinstimmung in den Grundgedanken. Und es ist daher nun unsere Aufgabe, zuerst eine Reihe solcher Grundgedanken aufzuzählen und dann die Vergleichung Heraklit's mit der ägyptischen Weisheit zu versuchen. Es kann nicht fehlen, dass einige dieser Grundgedanken auch unter das dritte Kriterium gestellt werden könnten, da sich schwer das Allgemeine von dem Absonderlichen rein abtrennen lässt. Um dies zu leisten, müsste man erst alle Mythologien neben einander stellen und das in ihnen Gleiche als das Allgemeine herausheben. Diese Arbeit, so interessant sie ist, hat noch keinen Forscher gefunden. Wir thun desshalb wohl gut, der Einfachheit wegen uns hier an den Faden der Darstellung Heraklit's im ersten Bande dieser Studien zu halten, und ich werde daher zuerst an die physische Auffassung der Welt erinnern und darauf die allgemeineren Begriffe, wie sie in den sieben Paragraphen des zweiten Kapitels erörtert sind, zur Vergleichung benutzen.

zeugnissen des Aberglaubens in der vorhistorischen Zeit in eine Linie zu stellen*).

Im Ganzen aber beruht Tylor's Verfahren auf seinen positivistischen Voraussetzungen, d. h. auf einer gründlichen Verkennung des Wesens der Vernunft und der Wissenschaft. Wie ihm dadurch die Möglichkeit der Metaphysik verloren geht, so sieht er auch nicht, dass eine Geschichte der Begriffe himmelweit verschieden ist von einer ethnographischen Geschichte der Mythen. Und darum sucht er auch bei der Beurtheilung der heutigen, positiven Theologie mehr den Zusammenhang mit dem Aberglauben der Wilden, als den Einfluss der philosophischen Begriffe, die doch einzig und allein im Stande sind, eine mythische Vorstellung in ein definirtes Dogma umzuwandeln. Begriffe giebt es nur, wo die Methode der Untersuchung zum Bewusstsein gekommen, und wo das Wesen der Definition und Division und der Schlüsse eingesehen ist. Die Geschichte der Wissenschaften und im Speciellen die Geschichte der Begriffe ist desshalb nach einer ganz anderen Methode zu behandeln und von der ethnographischen Geschichte als von einem davon gänzlich verschiedenen Gebiete abzusondern, da diese letztere die Vorgeschichte des wissenschaftlichen Lebens enthält und daher mit diesem nur an der Gränze sich berührt.

---

*) Diese wunderliche Vorstellung von Ideen, die Bewegung und Vernunft haben, wird bei Ueberweg und Zeller nicht dem Komödiendichter, sondern dem Philosophen Plato zugeschrieben.

§ 1.

Physische Weltansicht.

Heraklit's Ansicht von der Welt habe ich im ersten Bande dieses Buches dargestellt. Wir müssen nun die ägyptische Mythologie daneben stellen, bei welcher sich sofort der entscheidende Gegensatz der oberen und unteren Welt zeigt; denn die Aegypter scheinen die Erde nicht als Kugel gedacht zu haben, sondern dehnen wie Heraklit den Horizont bis in's Unendliche oder in's Unbestimmte hin aus. Was unter dieser Fläche liegt, ist Unterwelt (Amentet), was darüber liegt, Oberwelt. Die Erde hat an beiden theil.

Der Darstellung der ägyptischen Mythologie stehen aber unendliche Schwierigkeiten entgegen, weil wir nicht eine einfache und ursprüngliche Religion, sondern ein vielverschlungenes Durcheinander der verschiedensten Gottheiten überliefert erhalten haben. Derselbe Gott ist nach den Ortschaften, wo er verehrt wird, vervielfacht durch Modificationen; verschiedene Götter haben dieselben Werke zu leisten; dieselben Götter sind historisch veränderlich in ihren Attributen; die von allen Seiten zusammengebrachte Götterwelt ist häufig schon theologisch zu einem System verarbeitet, das aber keine Klarheit und Bestimmtheit gewinnen kann, weil die vielen Namen oder Werke und Eigenschaften wegen der ursprünglichen Totalität jedes Gottes vielen Göttern auf gleiche Weise zuerkannt werden. Dies alles zu sondern und historisch und philologisch zu erklären ist eine Aufgabe der Aegyptologie. Wir müssen hier auf diese Specialforschung verzichten, und es fragt sich nur, welche Quellen wir für unsere Erkenntniss benutzen sollen. Von den Griechen ist besonders Plutarch über Isis und Osiris brauchbar, der von Brugsch anerkannt wird. Von den ägyptischen

Quellen besonders das Todtenbuch, da dieses nicht individuelle Ansichten ägyptischer Theologen enthält, sondern den beim Tode, wo man nur Wahrheit brauchen kann, sich bewährenden Glauben des Volkes aufgezeichnet enthält und zwar in der Form, wie die Erkenntniss der Eingeweihten (ἐπόπται) ihn darstellen konnte*).

Man wird aber finden, dass trotz des Wechsels der Götternamen auch in allen übrigen ägyptischen Monumenten und Papyrus im Ganzen eine und dieselbe allgemeine Auffassung von der Welt herrscht; denn ob wir den Gott Kneph oder Amun oder Tum oder Ra u. s. w. nennen, ist ziemlich einerlei, wenn ihm nur dieselbe Function, derselbe Begriff entspricht. Wir dürfen desshalb durch die verschiedenen Mythenkreise, wie ich glaube, für unsere Zwecke hier wenigstens beliebig hindurchgreifen, sofern wir nur dieselbe allgemeine Auffassung darin finden. Auch die historischen Differenzen dürfen uns nicht kümmern, da auch zwischen den ältesten und jüngsten mythischen Erzeugnissen für uns kein beträchtlicher Unterschied heraustritt.

Die sichtbare Welt ist den Aegyptern aus dem Wasser entstanden, und unter ihr ist das Reich des Dunkels. Die obere Welt gehört dem Feuer, der Sonne, und auch diese ist aus dem Wasser geboren. Von diesen Vorstellungen handle ich unten insbesondere. Wie Heraklit's Sonne täglich aus dem Wasser neu geboren wird, so geht Horus als Ra der Sonne täglich aus dem Wasser oder dem Lotus hervor, der auch das Wasser repräsentirt. Dem entspricht der tägliche Tod der Sonne und des Ra. Wie bei Heraklit das Leben der Seele ein Verbrennungsprocess (ἀναθυμίασις) ist, so stellen die Aegypter die Seele auch dar, indem sie neben dem Sarkophag ein kleines Gefäss malen, aus

*) Vergl. Ludw. Stern, Ausl. 1871, S. 799.

dem die Flamme des Weihrauchs emporschlägt, wobei sie „ba“ d. h. Seele schreiben*). Wie Heraklit's Elemente in beständigem Werden nach Oben und nach Unten wandeln, so steigen auf der Treppe in Hermopolis die Götter der Elemente auf und ab**).

---

§ 2.

Das Eine. Kein Entstehen und Vergehen.

Nehmen wir nun zuerst die grundlegende Auffassung, wonach kein Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne die Welt betrifft, sondern Alles als Eins und sich selbst gleich, ewig sich aus sich selbst erzeugt und in sich selbst zurückgeht, so ist dieser Gedanke auf's Deutlichste bei den Aegyptern in dem Namen des Gottes Kamatef gegeben, welches bedeutet „Mann seiner Mutter“, oder „der sich selbst erzeugt“***). So hat auch das Isisbild nach Plutarch die Aufschrift: „Ich bin alles Gewordene, Seiende und Zukünftige.“†) Und es heisst so auch im Todtenbuch: „Ich bin Tum als das Seiende und Eine“ und: „Ich bin das Gestern

---

*) Es braucht dies kaum weiter bewiesen zu werden, da diese Darstellungsweise allgemein bekannt ist; doch erinnere ich auch z. B. an den Hymnus auf Osiris auf der Stele im Louvre (Chabas). Dort wird gleich in den ersten Zeilen die Seele als verborgene (ba scheta) und als Seele der Sonne (ba ra) mit demselben Zeichen des brennenden Weihrauchs geschrieben.

**) Vergl. Lepsius, Ueber die Götter der vier Elemente.

***) Vergl. Bd. I, S. 153 und Birch, Egypt's place V, p. 172: I am the great god creating himself.

†) De Isid. et Os. 9. *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον.*

und das Morgen"*). Wie bei Heraklit dieses Eine und Göttliche aber viele Namen hat**), so heisst auch bei Plutarch die Isis die „vielnamige"***). Und derselbe Gedanke kehrt hundertmal im Todtenbuche wieder. — Wie Heraklit aber die Seele mit dem Princip der Welt identificirt, so ist dies auch der Grundgedanke im Todtenbuche, wo die Seele als Lebensflamme und Wesen des Leibes und als identisch mit der Gottheit erscheint†).

---

§ 3.

Actus und Potenz.

Ebenso tritt bei den Aegyptern der Gegensatz von Actus und Potenz, den wir oben (Bd. I, S. 97) bei Heraklit studirten, bedeutsam in den Vordergrund; denn es dreht sich die ganze ägyptische Theologie um die Apokrypsis und Epiphanie des Gottes. Tum ist das Eine, allein Seiende; er ruht im Dunkel verborgen;

---

*) Todtenbuch, Papyrus in Berlin Nr. 18 init. Birch l. c., vol. V, p. 172.

**) Vergl. meine Neuen Stud. I, S. 72.

***) De Isid. et Os. 53 *μυριώνυμος κέκληται*. Hymnus an Osiris (Chabas): „aschu ranu" = *μυριώνυμος*.

†) Birch l. c., introduction, p. 144: In all this chapters (sc. of the book of the dead) the deceased states himself emphatically to be the respective type of the deities figured in the vignettes. The mystical notions connected with these chapters appear to represent the soul as permeating space, time and matter, and being absorbed or identified with the Demiourgos himself. The soul, in the 79th chapter, is the Creator himself, and in the 81th the germ of light; celestial food is supplied to it, while the soul itself is the self or body of the deceased and dies and is renewed like the sun daily.

aus ihm aber entsteht Licht, Leben und Seele, und der Ra der Sonne ist seine Epiphanie*). Ueberall haben wir im Todtenbuch und in den Hymnen diesen Gegensatz zwischen dem verborgenen Wesen, das unterschieden wird und doch identisch bleibt mit seinem Aufgange, d. h. mit der aufgehenden Sonne oder dem Ursprung des Lebens; denn Sonnenaufgang und Geburt zum Dasein ist dasselbe in der Sprache der Aegypter. Darum ist Tum, Ra, Osiris und Horus dasselbe, indem die Seele des einen in dem andern wohnt, und sie unterscheiden sich, wie Apokrypsis und Epiphanie. Dies ausführlich an Stellen des Todtenbuchs zu beweisen, ist überflüssig, da fast jede Seite davon spricht.

Excurs über eine Stelle des Phädrus.

Ich habe schon oben**) auf die merkwürdige Stelle im Phädon aufmerksam gemacht, wo Sokrates seinen Schülern Reisen zu den Barbaren empfiehlt, um über

*) Cf. Birch l. c. V, p. 136: „Physically, they (sc. the two agonistic beings) are divided into light and darkness; symbolically, they are represented by the Sun and the great dragon Apophis“ (dieser hat nach meiner Meinung dieselbe Rolle, wie der Okeanos, der sich um die Welt schlängelt und in dem die Sonne erlischt; dieselbe wie in der Edda die Midgardschlange oder Jörmungander, welche auch Simrock als das weltumgürtende Meer fasste, vergl. Handb. d. deutschen Mythol. 1869, S. 96). „Next to these the God Tum, the Solar demiourgos or creator, not only appears at an early period, but plays a prominent part in the Ritual. It is Tum the Sun, invisible in darkness, from whom all being proceeded, and to whom the deceased is indebted for the vital principle of breath. The soul, indeed, not being described as a created, may be considered as uncreated, being; but the existence, the breath of life, is the especial gift of Tum.“ D. h. alles Geschaffene geht hervor aus der Kraft des unsichtbaren Gottes; die unsichtbare, unerschaffene Seele aber ist sein Actus und ist ebenso unsichtbar wie er selbst.

**) Vergl. S. 108.

das Wesen und die Schicksale der Seele tiefere Belehrung zu empfangen. Steinhart hat diese Stelle übersehen, sonst würde er nicht meinen*), dass Plato nur mathematische Bildung in Aegypten gesucht, ohne nach den „tiefen, philosophisch-religiösen Mysterien zu forschen". Ich glaube vielmehr, dass diese Stelle im Phädon einen weiteren Beweisgrund zu den von Steinhart hervorgehobenen abgiebt, um daraus zu ersehen, dass die übereinstimmenden Nachrichten der Alten von dem Aufenthalte Plato's in Aegypten eine grosse Wahrscheinlichkeit enthalten, da ja Plato schwerlich ohne eigene Erfahrung von dem Werthe dieser barbarischen Cultur den Sokrates hätte behaupten lassen dürfen, dass man sein Geld zu keinem besseren Zwecke als zu Reisen in's Barbarenland ausgeben könnte.

Doch dies nur nebenbei. Ich wollte die Erklärung einer Stelle des Phädrus versuchen**). Der Gott Theuth aus Unterägypten, so erzählt Sokrates, habe seine Erfindungen betreffend die Mathematik, die Astronomie, das Brettspiel, Würfelspiel und die Buchstabenschrift dem in Oberägypten, und zwar in Theben, residirenden König über ganz Aegyptenland mit Namen Thamus zur Beurtheilung vorgelegt, indem er besonders den Nutzen

---

*) Platon's Leben S. 135. Ich halte sonst Steinhart's Betrachtungen für besonnen genug, um ihm beinah zustimmen zu können, wenn er die ägyptische Reise Plato's für eine Thatsache hält. Die von Strabo (XVII, 1) angenommene Aufenthaltsdauer von 13 Jahren aber muss diesem selbst abenteuerlich vorgekommen sein, weil er gleich andeutet, dass diese Nachricht nur von Einigen (also im Widerspruch mit andern) überliefert sei, und weil die Motivirung durch den mystischen, verbergenden und wenig zur Mittheilung geneigten Charakter der Priester immer nicht hinreicht, um eine so lange Lehrzeit auch nur entfernt glaublich zu machen.

**) Phaedrus p. 274 C.

der Schrift für Gedächtniss und Weisheit hervorhob. Dieser habe aber erklärt, dass die Schrift nur zur Wiedererinnerung und sonst nur zu einer eitlen Vielwisserei dienen könne, dem Gedächtniss aber und wirklicher Weisheit nachtheilig sei.

Ich bemerke nun zunächst, dass diese angebliche Antwort des Gottes auffallend an Heraklit's Urtheil über die Vielwisserei des Pythagoras, Hekatäus u. s. w.*) erinnert. Entweder spielt Plato, wenn er die ganze ägyptische Geschichte erfunden hat, auf Heraklit's Meinung an, oder es wird, wenn der Erzählung ein ägyptischer Mythus zu Grunde liegt, nicht unglaublich, dass auch Heraklit die Richtung auf die Selbsterkenntniss im Gegensatz zu der Polymathie durch ägyptische Anregung empfangen.

Wenn wir nun den bekannten Gott Theuth bei Plato mit allen seinen Attributen exact abgeschildert sehen, so muss es uns doch wundern, dass wir für den König Thamus in der Reihe der ägyptischen Könige keinen analogen Namen finden. Sollte Plato hier aus Mangel an Kenntnissen aus der Rolle gefallen sein? Es ist merkwürdig, dass die Erklärer Plato's über dieses Problem so leicht weggehen konnten. Cousin sieht zwar ein, dass Plato an der betreffenden Stelle**) den König Thamus auch als Gott Ammon bezeichnet; aber so rich-

*) Vergl. Neue Stud., Bd. I, S. 6.

**) L. l. *βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου, ἣν Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὐθ τὰς τέχνας ἐπέδειξε κτλ.* Cousin, Traduct., T. VI, p. 121: „Le dieu est ici évidemment le roi, le même que Amons ou Ammons, le Jupiter Thébain. Herodote II, 42, Plutarque Isis et Osiris 9." An beiden Stellen ist allerdings von Ammon die Rede, aber mit keiner Sylbe von Thamus.

tig und wichtig die Identificirung von Thamus und Ammon auch ist, so werden wir dadurch doch nicht klüger; denn der Name Thamus bleibt so räthselhaft wie zuvor.

Die Lösung dieses Problems ist einfach; denn Thamus kann nichts anderes sein, als der im Todtenbuch an der Spitze aller Götter bedeutsam hervorragende sogenannte Tum oder Atum oder Atmu. Dass diese Auslegung dem Sinne der Erzählung am besten entspricht, ist einleuchtend; denn Tum, wie Ammon, ist der Verborgene, der nicht in die Erscheinung hervortretende Gott, der aber doch Erzeuger aller Dinge und identisch mit unserem Geist ist*). Dass ein solcher die Veräusserlichung des Geistes in der Schrift nicht liebt, liegt in seinem Charakter.

Die Richtigkeit dieser Erklärung lässt sich aber auch sprachlich, wie mir scheint, bis zur Evidenz nachweisen. Der Gott wird nämlich durch das Sylbenzeichen für die Verbindung von tm**) geschrieben, indem dabei einerseits häufig die Consonanten t und m noch hinzugefügt, andererseits noch Aleph vor und u hinter das Sylbenzeichen gesetzt werden. Für die Lesung des Worts bieten sich also als Möglichkeiten: Tum, Atum, Atmu, Tmu, Temu und Tamu. Bisher wurde meistens Tum und Atum und Athmu gelesen; Brugsch und Stern lasen Tum, ersterer auch Temu***); Birch hat in seinem Lexikon Temu und Tomos; Eduard Naville liest jetzt

---

*) Vergl. Neue Stud. I, S. 110 u. 74 ff.

**) Nach den von Lepsius (Zeitschr. 1875) introducirten hieroglyphischen Typen von Theinhardt sub U nr. 14, S. 21.

***) Brugsch, Geogr. Inschr. I, S. 3: „Temu, Herr von Heliopolis (An)“, während Champollion diese Inschrift missverstanden und „Athmon le seigneur de la contrée de conversion“ daraus gemacht hatte (vergl. Gramm., p. 436. 8).

Tmu*). So sind wir, denke ich, also auch berechtigt, das Platonische *Θαμοῦ* als eine erlaubte Aussprache dieses hieroglyphischen Namens anzuerkennen; denn die Schrift zeigt nicht zwingend an, ob ein Vocal als Anlaut, Inlaut oder Auslaut des Wortes gelesen werden soll. Das t-Zeichen dieses Wortes entspricht aber griechisch *ϑ*, wie griechisch *Θεύϑ* für ägyptisch Tehuti beweist.

Die Aegyptologen werden vielleicht im Stande sein, den Platonischen Mythus als ägyptisch wenigstens in den Umrissen nachzuweisen, obwohl die Ausführung wohl dem Plato angehört. Plato legte aber Werth darauf, die Mythologien der Orientalen zu kennen und in seiner Weise zu deuten**). Dass Hermes (*Θεύϑ*) neben Zeus (*Θαμοῦ*) gerade in Theben eine Rolle spielte und besonders, wie hier im Phädrus auch angedeutet wird, als Vertreter des astronomischen Wissens, sehen wir u. A. bei Strabo***). Auf den ägyptischen

---

*) Zeitschr. für ägypt. Sprache von Lepsius u. Brugsch 1874, S. 58.

**) Ich sehe in den Worten des Phädrus p. 275 B: *Ω Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐϑέλῃς λόγους ποιεῖς* nicht ein Zeichen, dass Plato diese Geschichte witzig erfunden, sondern eher eine Anspielung auf die Bekanntschaft Plato's mit allerlei Mythologie. Denn erstens beweist dies die Antwort des Sokrates, dass man bei diesen Mythen nicht die Fabelhaftigkeit berücksichtigen, sondern die darin liegende Wahrheit bedenken müsse, wie man ja früher in Dodona auch „die Reden der Eiche" angehört habe. Er sagt also nicht, dass man sich über die Fiction von seiner Seite, sondern über die mythische Form, in der die Wahrheit auftritt, hinwegsetzen sollte. Zweitens erinnere ich wieder an die Stelle im Phädon (vergl. oben S. 108), wo der Platonische Sokrates auf die philosophische Bedeutung der barbarischen Mythologie hinweist.

***) Strabo XVII, 1. *Ἀνατιϑέασι* (die Thebaner) *δὲ τῷ Ἑρμῇ πᾶσαν τὴν τοιαύτην σοφίαν· τῷ δὲ Διΐ, ὃν μάλιστα τιμῶσιν, κ. τ. λ.*

Denkmälern und den Papyrusbildern und Sarkophagen finden wir Hermes überall als Vertreter der Schrift*). Er schreibt die Worte des Gottes auf, z. B. wenn die Seele von Osiris gerichtet und das Herz auf der Wagschale der Wahrheit, oder der Dike gewogen wird**). Ganz besonders aber möchte das neunzigste Kapitel des Todtenbuches hierher gehören, wo die Seele vor Thoth, dem Schreiber und Gelehrten, steht, der die Papyrosrolle in der Hand hat; leider ist es jedoch bis jetzt nicht in einer zuverlässigen Uebersetzung gedeutet***). Vielleicht liegt in den Worten Einiges von dem Platonischen Mythus, dass die Schrift allein nicht genügt, sondern dass die Wahrheit, wie sie in dem einundneunzigsten Kapitel angedeutet ist, in der lebendigen Seele wohnt, die den Weg zu allen Göttern weiss und das grösseste aller Wesen ist.

Darum könnte man auch glauben, dass der Sinn dieser ansprechenden ägyptischen Geschichte sich schon einfach für Plato durch eine philosophische Deutung der Thatsache ergeben habe, dass dem Todten in dem sogenannten Todtenbuche eine Schrift mitgegeben wird. Denn die Worte des Phädrus können als eine Reflexion über diesen Gebrauch gelten, da die Schrift ja nur Sym-

---

*) Z. B. Hymne à Osiris. „Ra spricht, Thot schreibt auf."

**) Birch (Egypt's place V, p. 275) übersetzt die Prädicate des Hermes im Todtenbuch durch „Thoth, weigher of the words of the Gods" und „Thoth, the husband of Truth", während Zeus ebendaselbst heisst „Tum, creator". — Thoth als Schreiber dargestellt z. B. Lepsius, Todtenbuch L.

***) Es macht einen komischen Eindruck, wenn man die Uebersetzung von Uhlemann, Handbuch IV, 264, neben die von Birch stellt, da beide denselben Text vor sich haben und doch in keinem Wort und Gedanken uns daran erinnern, dass sie denselben Text wiedergeben. Birch's Uebersetzung, obwohl correcter, bleibt unverständlich.

bol für die lebendige Erkenntniss der zum Osiris heimkehrenden Seele sein soll*). Sokrates: „Der Logos (als Schrift) versteht nicht zu sprechen, mit wem er soll und mit wem nicht. Verkehrt behandelt und unrecht getadelt, bedarf er immer seines Vaters zum Schutz; denn er selbst kann sich nicht wehren und sich selbst nicht schützen.“ Phädrus: „Das ist sehr wahr bemerkt.“ Sokrates: „Wie aber? Kennen wir nicht einen andern Logos, den ächten Bruder von diesem, und wissen, wie er entsteht und wie viel besser und mächtiger der von Natur ist?“ Phädrus: „Welcher ist das und wie sagst du, dass er entstehe?“ Sokrates: „Der mit Einsicht geschrieben wird in der Seele des Lernenden. Der kann sich vertheidigen und weiss zu reden und zu schweigen, wann er soll.“ Phädrus: „Du meinst in dem Wissenden den lebendigen und beseelten Logos, von welchem der geschriebene mit Recht nur ein Abbild genannt werden muss.“ Sokrates: „Ja ganz so.“ — Der gestorbene Aegypter, von Hermes oder Theuth als Psychopompos geführt, soll sich rechtfertigen in der Unterwelt durch Einsicht in alle Geheimnisse der Welt, die er zu deuten versteht. Das Todtenbuch aber, das er bei sich hat, weiss nicht, wann und mit wem es dies oder das zu sagen hat. Es dient nur zur Erinnerung an die Wahrheit, oder, besser gesagt, es ist nur Symbol für die lebendige Erkenntniss der Wahrheit, die der Selige (maχer)**) besitzt, und wodurch er rein und gerechtfertigt zum Osiris wird***).

*) Phaedr. 276 B. *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως* und 275 E. *πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα.*

**) Das Wort erinnert an die *μάκαρες θεοί.*

***) Manche von diesen Gedanken wird man in der von Birch

Dass die Verehrung des Tmu oder Θαμοῦ im Todtenbuch den ersten Platz einnimmt und dieser Gott auch zu den ältesten Gottheiten Aegyptens gehört, ist allgemein zugestanden. Da Θαμοῦ nun der Gott ist, der als schöpferische Einheit in der Verborgenheit wohnt und doch in seiner heiligen Barke sitzend als Sonne aufgeht und wieder stirbt, so müssen ihm natürlich einerseits als dem Lebenden, süssen Athem Verleihenden*) Freudenfeste, als dem Sterbenden und in die Verneinung Uebergehenden Trauerfeste folgen. Denn nach der Analogie mit der auf- und untergehenden Sonne wird sich auch der Frühling und Herbst dieser Ideenassociation anschliessen. Dass mit dem Zeus in Theben Trauerfeste verknüpft waren, bezeugt Strabo**).

übersetzten ägyptischen „Verherrlichung des Wissens" finden. Ich kann zwar nicht sagen, dass diese Uebersetzung mehr als ein Versuch sei; man sieht aber dennoch einiges mit genügender Deutlichkeit darin, z. B. dass das Wissen als freie Thätigkeit in Gegensatz gestellt wird gegen die durch die leiblichen Bedürfnisse erzwungene (βίαιον) industrielle Arbeit, dass der Wissende über allen andern Ständen steht und sein Glück und sein Leben in sich hat, im Intelligiblen, und dass für ihn die Zeit aufgehoben ist. Birch setzt the praise of learning (Records of the past VIII, p. 146) in eine sehr frühe Periode, obgleich die Manuscripte aus der 19. Dynastie stammen. Ich mache besonders aufmerksam auf: „Vers 12 und 13. I have seen one free from labours. Consider there is not anything beyond letters. 18. He is not inactive in it. 179. Consider there it is not an employment destitute of superior ones. 180. Except the scribe who knows letters." Die Verse 248 bis zum Schluss enthalten offenbar theologische Paradoxien und sind noch nicht genügend verstanden, so z. B. dass der Wissende, obgleich jünger, doch älter ist als Andere, die älter sind als er, dass der Wissende das Vergangene (the day of his birth) als Gegenwärtiges bei sich hat u. s. w.

*) Todtenbuch LIV. Birch, p. 202: „Oh Tum! give me the delicious breath of thy nostril."

**) Strabo XVII, 1. πένθος ἄγεται.

Indem auch der Nil mit seinem Ursprung im Süden und Untergang im Meere des Nordens in diese Beziehungen hineingezogen wurde, da er die Bedingungen des Lebens für ganz Aegypten enthält, so giebt es natürlich auch ein Freudenfest und ein heiliges Klagelied auf den Kronos*), der wiederum mit Tmu zu identificiren ist. Dass Tmu daher auch mit Kneph, dem unentstandenen und unsterblichen, mit Ammon, dem verborgenen, und mit Dionysus und Pan zusammenfällt, ist ganz ersichtlich.

Es ist nach meiner Meinung der grösste Fehler in der Deutung der Mythologie, wenn man versucht, ein Göttersystem zu construiren und die verschiedenen Namen der Götter in einen logischen oder socialen und dramatischen Zusammenhang zu bringen, weil man dadurch gezwungen wird, die Götter einseitig aufzufassen und nach einem einzelnen Momente ihres Begriffs und ihre andern und entgegengesetzten Eigenschaften fallen zu lassen. Die Gottheit scheint aber ursprünglich bei allen Völkern dieselbe gewesen zu sein, die Sonne mit den Ideenassociationen von Leben, Wahrheit, Gutem und Recht. Da sie untergeht, musste sich die Idee des feindlichen Princips der Nacht bilden mit den Vorstellungen des Kampfes, und da die Sonne wiederkommt, musste sich die Idee der Einheit des Alls, des schöpferischen Princips bilden und dieses patripassianistisch

---

*) Plutarch de Isid. et Osir. 32. *θρῆνός ἐστιν ἱερὸς ἐπὶ τοῦ Κρόνου γενόμενος, θρηνεῖ δὲ τὸν ἐν τοῖς ἀριστεροῖς γενόμενον μέρεσιν, ἐν δὲ τοῖς δεξιοῖς φθειρόμενον.* Dass der Nil mit Thamu identificirt wird, sieht man auch aus den identischen Attributen, z. B. „Vater der Götter, der Einzige, der sich selbst erschaffen hat" u. s. w. Vergl. Ludw. Stern: „Die Nilstele von Gebel Silsileh", in Zeitschr. f. ägypt. Spr., p. 130, 1873.

mit den zusammengehörigen Gegensätzen von Leben und Tod verschmolzen werden. Diese Ideen erhielten bei den verschiedenen Völkern verschiedene Namen, und es wird auch bald die dualistische, bald die monistische Seite mehr betont. Darum haben wir verschiedene Götter, die durch die historischen Beziehungen der Völker wechselseitig oder einseitig anerkannt und zu gemeinsamem Gottesdienst vereinigt wurden. Daher entstehen die Verwirrungen der Mythologien und der Versuch, die Gottheiten durch ihre Attribute, Namen und Orte der Verehrung zu individualisiren und zu systematisiren, was niemals gelingen konnte, und darum giebt es im Heidenthum nirgends eine consequente Theologie und Dogmatik, weder bei den Indern, noch bei den Aegyptern und am wenigsten bei den Griechen. Wenn daher die Identificirung der verschiedenen Götter auch willkürlich zu sein scheint, so ist dies doch nur ein Schein; denn die Betrachtung der Grundideen zeigt unwiderleglich ihre Einheit. Die dogmatisch-systematische Bearbeitung der Götterlehre verwerfe ich daher principiell; dagegen scheint mir die statistische, geographische und historische Betrachtung über die Verbreitung des Cultus eines Gottes und die Nachweisung der Uebertragung desselben von einem Volke zum andern die einzige fruchtbare Aufgabe zu sein*).

Die auffallende Uebereinstimmung des Trauercultus (πένθος) bei dem Gotte Thammuz und dem ägyptischen Thamu scheint mir die Hypothese der Identität beider zu rechtfertigen, ohne dass man sofort nöthig hätte, die etymologische Frage zu berücksichtigen oder zu entscheiden. Bei Ezechiel sitzen die Weiber im Norden des Thores des Hauses des Herrn und singen das Klage-

*) Man erinnere sich an die Listen des Horus in den verschiedenen Nomen von Aegypten (L. St.).

lied auf den Thammuz, während die Männer umgekehrt zur Sonne flehen*). Es handelt sich dabei offenbar um Tod und erflehte Wiederbelebung der Sonne; denn diese beiden Akte gehören zusammen, so dass Thammuz von den Propheten mit der Sonne identificirt wird.

---

§ 4.

Die Einheit der Gegensätze.

Im ersten Bande dieser Studien habe ich zu zeigen versucht, wie Heraklit durch den täglichen Wechsel von Tag und Nacht, von Ernährung und Leben, von Wasser und Dampf und allen den andern sich wechselseitig auslösenden Erscheinungen dazu gelangte, in dem Wesen der Welt überhaupt einen Gegensatz anzuerkennen, der sich doch durch den Uebergang des einen in den andern als Einheit bewährt. Der Gott ist nach Heraklit Krieg und Frieden, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Die Sonne stirbt im Wasser, und aus dem Wasser geht durch Verdampfung wieder die Sonne hervor in bestimmt geordnetem Wechsel.

Wir wollen diese Gedanken jetzt bei den Aegyptern verfolgen und können gleich den Anfang machen mit ein paar kritischen Bemerkungen zu den verdienstvollen Erklärungen Naville's. Die ägyptischen Texte dürfen nämlich, wie mir scheint, sofern sie Mythologisches enthalten, nicht einfach als historische Berichte übersetzt werden, sondern man muss die philosophischen Gesichtspunkte dabei festhalten.

---

*) Ezech. VIII, 14. *καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυναῖκες καθήμεναι θρηνοῦσαι τὸν Θαμμούζ.* — 16. *εἴκοσι ἄνδρες — καὶ οὗτοι προσκυνοῦσι τῷ ἡλίῳ.*

Nun übersetzt Naville: „Je suis Tmu, lorsqu'il est l'unique; je suis Nun, je suis Ra portant son diadème au commencement de la souveraineté qu'il a exercée. C'est Ra apparaissant d'abord dans sa royauté, lorsqu'il n'y avait point encore de firmament et qu'il était sur la hauteur d'Amsesennu.“ *) Hier ist von Naville nicht beachtet, dass es sich um keine historischen Ereignisse handelt, sondern um dogmatische Begriffe. Die ägyptische Conjunction M darf daher hier nicht als temporale durch lorsque wiedergegeben werden, sondern ist das griechische ὡς und ᾗ**), das lateinische qua und quatenus, das deutsche sofern und als. Ich übersetze daher: „Ich bin Tmu, sofern er das Eine (τὸ ἕν) ist.“ Dies Eine ist das ἓν καὶ πᾶν, denn nur dieses ist wahrhaft „allein“ (μόνον) ohne alle Gesellschaft, was die hieroglyphischen Attribute erfordern. Dieser Gedanke ist von Pythagoras***) und den jonischen Philosophen anerkannt. Der Gott ist das Eine und darum das Verborgene, wesshalb Tum und Ammon in diesem Sinne durchaus übereinstimmen.

Das Folgende darf auch nicht historisch verstanden werden, obwohl es, wie Naville bemerkt, zu der Vermuthung berechtigt, dass die Aegypter die Vorstellung des Chaos ebenfalls hatten; denn die dogma-

---

*) Brugsch: Chemennu.

**) Wie z. B. Aristoteles sagt: τὸ ὂν ᾗ ὄν, und wie in der philosophischen Sprache überhaupt die Beziehung des Gedankens auf ein bestimmtes Merkmal des Gegenstandes ausgedrückt wird.

***) Ludw. Stern („Seelenwanderung d. Aegypter“, Ausland 1870, S. 606 f.) lässt den Pythagoras die Metempsychose von Aegypten entlehnen und fügt hinzu: „Von Indien, scheint es, hat die griechische Philosophie nichts entlehnt, mit Aegypten berührt sie sich unaufhörlich, wie die classischen Autoren einstimmig bezeugen.“

tischen Begriffe bleiben immer zeitlos stehen, und Tmu ist noch immer vorhanden als verehrungswürdigster und höchster Gott, obwohl das Chaos nicht mehr besteht. Dies wäre nicht denkbar, wenn wir die Darstellung historisch fassten, statt begrifflich. Es bedeutet daher das Folgende, dass die Einheit Tmu auch als ($M = \frac{\sim}{n}$) zerlegt betrachtet werden kann in die beiden Gegensätze von Nun und Ra, d. h. Wasser und Sonne. Ra wird dabei in den beifolgenden, verschiedenen Glossen als Epiphanie des Tmu gefasst, der in seiner Einheit verborgen bleibt, während Ra durch seinen Aufgang als Sonne die Herrschaft der Welt hat. Es ist nicht gesagt, dass vor dem täglichen Erscheinen der Sonne Chaos herrschte, weil diese Bestimmung keine historische ist. Aber mit der Zerlegung der Einheit in Nun und Ra beginnt doch erst die Scheidung von Himmel und Erde und die ganze Wirksamkeit des Gottes. Man mag daher diese begrifflichen Bestimmungen immerhin historisch ausdrücken, muss aber eingedenk bleiben, dass man mit Dogmen zu thun hat und nicht mit Königsgeschichte.

Dieser Grundgedanke einer Einheit, welche in zwei Gegensätze zerfällt, die sich bekriegen und doch zusammen eine Harmonie bilden, indem sie im Grunde Eins sind, und die desshalb in einem beständigen Fluss in einander übergehen, dieser Grundgedanke findet sich wie bei Heraklit, so überall im Todtenbuch. So z. B. heisst es im sogenannten siebzehnten Kapitel S. 42 des Todtenbuchs: „Ich schaue, wie die Sonne gleich wird dem Westen (Hades). Ich bin die Seele in ihrer Syzygie (Doppeltheit, Dualität oder Gegensatz in der Einheit). Ein anderer sagt*): Osiris ist's, er geht

*) Ludw. Stern („Katechismus der alten Aegypter", Ausland 1871, S. 800) hat die Worte ki zed zuerst so übersetzt, wäh-

nach Dadu (d. h. er stirbt); er hat gefunden die Seele der Sonne dort (d. h. im Hades); siehe, da vereinigt sich der Eine mit dem Andern, und siehe, es wurde seine Seele zur Doppeltheit, nämlich einmal zu Horus, der da ehrt seinen Vater und dann zu Horus, der in der Verneinung ist.“ *) Das Verständniss ist sehr einfach; denn

---

rend man früher „aliter dictum“ sagte, oder auch „erkläre es so“ verstand. Es sind damit Varianten gemeint, oder wenn man es sachlich bezeichnen will, so muss man, wie mir scheint, es als vergleichende Mythologie auffassen, da die Priester denselben Gedanken in verschiedenen mythischen Bildern ausgedrückt fanden und daher diese verschiedenen und doch dem Sinne nach identischen Ausdrücke nebeneinander stellten.

*) Ich übersetze nach Brugsch. Birch (Egypt's place V, p. 175) übersetzt: „I am the Soul in his two halves. Let him explain it. Osiris goes into Tattu, he finds the soul of the Sun there. One and the other are united. He is transformed into his soul from his two halves, who are Horus the sustainer of his father, and Horus who dwells in the shrine.“ — Ludw. Stern („Katechismus der alten Aegypter“, Ausland 1871, S. 854) übersetzt: „Ich bin die Seele in ihrer Zweiheit. Was ist das? Als Osiris Dedu betrat, fand er die Seele des Ra dort: sieh da verband sich der Eine mit dem Andern, und so ward seine Seele zur Doppelseele. Das ist Horus, der Rächer seines Vaters, und Horus der Doppeläugige (in Sechem). Nach andern: die Seele in ihrer Zweiheit ist die Seele des Ra und des Osiris; es ist die Seele des Schu und der Tefnut; es sind die Seelen in Dedu.“ (Col. 42—45.) Ich führe noch dahin gehörige Bemerkungen von Stern an. Er erinnert daran, dass cap. 125, 3 der Gott auch Zwilling genannt wird, und sagt zu dem ganzen Passus: „Die ganze ägyptische Mythologie beruht auf jenem Dualismus, der die Gottheiten paarweise schuf.“ (Ich halte den Ausdruck Dualismus nicht für ganz zutreffend, da die Zweiheit ja immer in die Einheit verschwindet und das eine in das andere sich verwandelt. Es ist also nur scheinbarer Dualismus und wahrer Monismus oder Zweiheit der Erscheinung, Einheit des Wesens. Stern theilt übrigens diese Auffassung vollkommen, und nur sein Ausdruck war missverständlich). „Indess, ob man Ra und Osiris, ob man Horus und Osiris als die Doppelseele auffasst, man findet immer wieder die Zusammen-

die Sonne, als Princip der oberen Welt, stirbt und geht im Westen unter den Horizont (nach Dadu, d. h. Mendes oder Busiris, wo das Grab des Osiris ist)*). Nun würde die Sonne ein für alle Mal vernichtet sein, wenn in der unteren Welt, welche die Verneinung des Lebens oder das Grab aller Dinge der Lichtwelt ist, nicht doch auch dasselbe Wesen verborgen steckte, welches als Sonne oben erscheint. Also muss der Gegensatz zur Harmonie durch die Einheit des Wesens mit sich zusammengehen, und dies Princip in seiner Doppeltheit (m zauif) ist desshalb Beides, sowohl der Horus, der seinen Vater ehrt, d. h. die neue Sonne, als auch der Horus in der Verneinung des Hades, oder wie Heraklit sich kurz ausdrückt: dasselbe ist Hades und Dionysus.

Im Todtenbuch wird derselbe Gedanke durch weitere synoptische dogmatische Auffassungen erläutert: „Was die Seele als Doppeltheit (hir zauif) betrifft, so ist das die Seele des Ra (Dionysus als Sonne) und die Seele des Osiris (Hades)“**). Statt der beiden Formen des

---

stellung des Lichtgottes und des Gottes der Todten. Schu ist der Stützer des Firmaments, der Gott der Luft; mit ihm zusammen wird fast immer seine löwenköpfige Gattin Tefnut, eigentlich Schaum des Oceans, eine Form der ägyptischen Aphrodite, genannt.“ — Aehnlich ist bei den Griechen Hephästus und Ares als Gatte mit Aphrodite verbunden. Schu ist wörtlich der „Brenner“; dies ist meteorologisch die ἀναθυμίασις, welche Luft und Himmel bildet und hält.

*) Genau genommen muss man zwei verschiedene Ausdrücke für die Unterwelt trennen. Vergl. Ludw. Stern (Ausland 1870, Nr. 26, S. 611, „Ueber die Seelenwanderung der Aegypter“): „Duaut und Amentet. Beides ist die Unterwelt, mit dem Unterschiede, dass sich mit jenem die Nähe des Ra, mit diesem die des Osiris verbindet, was auch die Etymologie befürwortet, denn Duaut ist der Morgen, Amentet der Westen.“

**) Birch l. l. übersetzt: „Or, The soul in his two halves

Horus tritt hier also als Aequivalent der Gegensatz von Ra und Osiris auf. Die vergleichende Mythologie des Todtenbuchs ist aber noch nicht zu Ende; der philosophirende Priester sieht ein, dass auch noch ein anderer Gegensatz hiermit identisch ist: „Es ist die Seele des Schu (Apollo) und die Seele der Tafenet (Hathor oder Aphrodite*) und diese bedeutet die Seelen, welche

---

is the soul of the Sun and the soul of Osiris, the soul of Shu, the soul of Tefnu, the souls who belong to Tattu."

*) Nach Champollion (Grammaire 121) gleich Daphne. Wenn dies richtig ist, so haben wir deutlich wieder denselben Gegensatz; denn Daphne ist nach Pausanias (X. 5. 3) die Prophetin der Ge im delphischen Tempel, welcher ursprünglich der Ge zugehörte, obwohl auch Poseidon, nach Musäus, gemeinschaftlich mit ihr das Orakel besass. Sie ist also Vertreterin der unteren Welt, die aus Erde und Wasser besteht. Dass Daphne auch das Wasser repräsentirt, sehen wir aus dem Mythus, den Pausanias (VIII, 20) erzählt; denn da Leukippos, der natürlich schon wegen der Etymologie an den Sonnengott erinnert, sie liebt, wird er von ihr und ihren Jungfrauen im Flusse Ladon getödtet. Die Sonne stirbt ja täglich im Wasser, wenn sie die untere Welt erreicht. Dass die Daphne das männliche Geschlecht flieht (*ἅπαν τὸ ἄρσεν γένος φεύγουσαν*), ist sehr nothwendig, da die untere Welt ihrem Wesen nach ewig weiblich und jungfräulich bleiben muss. (Vergl. Neue Stud., S. 40 und Stud. z. Gesch. der Begr., S. 338.) Die dichterisch ausgeführten Mythen behalten also immer die Züge bei, aus denen man die ursprüngliche Idee wieder construiren kann. Darum fehlt hier auch der Zug nicht, den Ovid aufgenommen, dass die Daphne vor des Apollo Liebe in den Schooss der Mutter Ge flieht und in den Baum verwandelt wird; denn wir kennen ja den Sinn dieses Mythus (vergl. oben Neue Studien I, S. 36 f.) und wundern uns nicht über seine Wiederholung in den verschiedensten Mythen, da die Göttergeschichten ja alle aus einer Grundidee herstammen. So sagt Pausanias (X. 5. 5): *Πομπῆναι δὲ τὸν ναὸν τῷ Ἀπόλλωνι τὸ ἀρχαιότατον δάφνης φασί, κομισθῆναι δὲ τοὺς κλάδους ἀπὸ τῆς δάφνης τῆς ἐν τοῖς Τέμπεσι· καλύβης δ' ἂν σχῆμα οὕτως γε ἂν εἴη παρεσχηματισμένος ὁ νεώς.* Philo würde hier gleich in der Verhüllung

in Dadu sind." Schu, d. h. der Brenner, ist das Feuer Heraklit's; Schu stützt auf dem berühmten schönen Papyrus in Leyden den Körper der Nenet*), und auf diesem fährt der Sonnengott Ra im Boot. Schu hat hier also die Stelle des Apollo; die Tafenet aber erklärt Brugsch durch Taf (Schaum) und Nenet (des Meers). Wenn dies richtig ist, so wäre sie danach also Aphrodite und Hathor. Hathor bedeutet hieroglyphisch „Haus des Horus" und dies bezeichnet wieder die untere Welt, denn die Sonne stirbt im Meere, und alle Lebendigen gehen in das Haus der „grossen Mutter" in Dadu, d. h. sterben. Plutarch erklärt daher sehr gut die Hathor durch das Platonische weibliche Princip, welches Alles aufnimmt, und aus welchem Alles erzeugt wird. Wenn Tafenet daher Aphrodite ist, so ist damit wohl auch die Heraklitische Geburt der Sonne aus der Verdampfung des Meeres angedeutet. Die Todtenwelt, aus welcher alles Lebendige entsteht und welche durch Tafenet repräsentirt wird**), soll also

---

wieder das Zelt des Abraham finden und den Baum, unter den sein Gott kommen soll (vergl. Neue Stud. I, S. 38). Die Apokrypsis des Gottes ist deutlich angezeigt, und die Analogie mit dem Dionysus-Mythus bei Clemens und mit den Anspielungen Heraklit's scheint mir ohne Weiteres verständlich (vergl. Neue Studien, S. 32 u. 35).

*) Nenet bedeutet das Wasser im Luftraum, welches bis zum Monde reicht nach der alten Meteorologie. Dass Shu die Nenet stützt, bedeutet die *ἀναθυμίασις*, deren letzter Akt Ra ist.

**) Als Hades erinnert Tafenet an den *Ταφέθ* in Jeremias VII, 31. *καὶ ᾠκοδόμησαν τὸν βωμὸν τοῦ Ταφέθ, ὅς ἐστιν ἐν φάραγγι υἱοῦ Ἐννόμ, τοῦ κατακαίειν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρί.* — 32. *βωμὸς τοῦ Ταφὲθ καὶ φάραγξ υἱοῦ Ἐννόμ, ἀλλ' ἢ φάραγξ τῶν ἀνηρημένων· καὶ θάψουσιν ἐν τῷ Ταφέθ.* Der Wechsel des Geschlechts hat in der Mythologie keinen Anstoss, doch will ich natürlich nicht die etymologische Identität behaupten, sondern nur bemerken, dass die Idee

nach der kühnen, dogmatischen, vergleichenden Mythologie des Todtenbuchs mit Schu, dem Repräsentanten der oberen Lichtwelt in eine Einheit, die zugleich eine gegensätzliche Doppelheit ist, zusammengefasst werden. Hades und Dionysus ist dasselbe nach Heraklit.

Die Rolle, die hier der Tafenet zugetheilt wird, spielt sonst auch Bubastis*), die entsetzlich als Sexet und freundlich**) als Bast ist. Sie ist Isis, Astarte und Hathor. Ihr zu Ehren wurde das grosse Becher- und Trunkenheitsfest gefeiert, bei dem nach Herodot Niemand nüchtern bleiben durfte, und die entsprechende Feier der Liebe, wie dies der „Fremdenaphrodite des Herodot und der Venus Urania" geziemt. Denn der Sonnengott Ra geht ja Abends in das Wasser, er wird wässerig nach Heraklit, und es ist ihm eine Lust zu Wasser oder trunken zu werden.

Diese Vorstellungen scheinen in fast allen Mythologien vorzukommen; darum mag es erlaubt sein, abschweifend auch an unsere Edda zu erinnern. Wir sehen da, wie Odin als Bölwerkr bei Gunnlödh in Liebe liegend einen Trunk des theuern Meths trinkt, aus Odhrörir geschöpft, dem verjüngenden Göttertranke***). So trinkt er auch einen Trunk aus Mimir's Quelle und setzt sein Auge (die Sonne) zum Pfand. So trinkt Thor (Donar) bei Thrym drei Kufen Meth zum Erstaunen des Riesen,

Abgrund und Todtenwelt, letzteres von Jeremias in bitterer Ironie betont, an dieselbe Vorstellung erinnert.

*) Vergl. darüber auch Ebers: Durch Gosen zum Sinai S. 482 ff.

**) Der Ausdruck hotep entspricht dem griechischen *αἰδοίη*, von dem ich Bd. I, S. 29 gehandelt habe. Der Hades muss nothwendig diese beiden Attribute haben, weil er Tod bringt und durch Vermischung oder Liebe Leben giebt.

***) Simrock, Mythologie, S. 216. 213. 68.

so trinkt er bei Utgardloki aus dem Horn, welches das Meer bedeutet, wo auch die Katze (Bubastis), welche die untere Welt bedeutet, wieder erscheint*), die er als Herkules aufzuheben versucht.

Die „Herrin des Festrausches", Bubastis, spielt aber nicht nur die Rolle des Wassers in der untern Welt, sondern, da Ra (die Sonne) nach seinem Untergang wieder von Westen nach Osten segelt, auch die Rolle der Liebe, denn sie muss die neugeborene Sonne erzeugen; darum werden ihr zu Ehren die Liebesgenüsse gefeiert und darum wird sie im Todtenbuch als die Mutter**) des Nefer-Tum, d. h. des Sonnengottes Thmu bezeichnet***). Der Dionysus hat also in der unteren Welt zwei Aufgaben zu erfüllen; er muss sich berauschen, oder wässerig werden nach Heraklit, d. h. sterben, und muss der Liebe pflegen, um wieder als junger Gott, als täglich neue Sonne, aufgehen zu können. Diese beiden Aufgaben beziehen sich auf den Gegensatz und das Werden der Dinge; die Einheit der Welt aber tritt in einer andern Vorstellung heraus, von der wir unten weiter zu handeln haben.

---

*) Simrock l. c., S. 247 ff. In der Auslegung weiche ich vielfach von Simrock ab.

**) Es ist auch interessant, zu bemerken, dass im Aegyptischen das Wort mau oder mu-t sowohl Mutter als auch sterben bedeutet (vergl. Goodwin und Chabas in Revue archéol. 1860, p. 235), nur die hinzugefügten Determinativzeichen, die sitzende Frau und le signe du suicide oder statt des letzteren auch das Horn des typhonischen Thieres unterscheiden die beiden Bedeutungen. Die Erde ist das Grab der Dinge und ihre Geburtsstätte und die Göttin der Erde und Unterwelt ist immer zugleich Tod und Liebe.

***) Vergl. Ebers a. a. O. Todtenbuch 17, 55.

§ 5.

Ewiger Fluss, Krieg und Harmonie.

Der ewige Fluss aller Dinge ist bei den Aegyptern eine sehr hervortretende Lehre. Dazu gehören zwei wesentliche Bestimmungen, erstens, dass Alles einen Anfang und ein Ende hat, also der Beständigkeit und des Stillstands entbehrt, und zweitens, dass bei den Uebergängen in alle Formen des Daseins doch auch Alles dasselbe ist, da ja das Endende wieder in das Anfangende übergeht.

Der Uebergang der Dinge in einander tritt in der Seelenwanderungslehre deutlich hervor; ich erinnere z. B. an den merkwürdigen Mythus von Anepu und Batau, wo der jüngere Bruder der Reihe nach in den Stier, in einen Perseabaum und in die Thürschwellen und in einen Holzsplitter derselben sich verwandelt und in den Leib der Königin fährt und so zum Fötus und dann zum Pharao wird. Trotz aller Verwandlungen ist er immer derselbe*). Der Wandel aller Dinge ist dem

---

*) Vergl. hierüber auch Ludw. Stern („Seelenwanderung der Aegypter", Ausland 1870, Nr. 26, S. 608), der mit Recht den volksthümlichen Charakter dieser Erzählung im Gegensatz zum Stil der Hermetischen Literatur hervorhebt. — Meines Wissens verdanken wir erst L. Stern l. l. die etymologische Erklärung des von jeher merkwürdigen Pythagoreischen Verbotes, Bohnen zu essen. Die Bohne heisst koptisch „aro", ägyptisch „aaru", und mit Nasalirung entsteht daraus „anuro", welches nebst „aro" der Name für das Land der Seligen im Hades ist. An diese Zufälligkeit knüpfte die Vorstellung der Metempsychose an, und so findet z. B. in der oben erwähnten Erzählung Anepu das Herz seines Bruders Batau in einer Bohne. Vom Herzen geht nach ägyptischer und griechischer Physiologie das Leben aus, wesshalb Batau wieder lebendig wird, da sein Herz, Geist oder Leben in der Bohne steckte. — Es ist darum beachtenswerth, dass Diog. Laert. VIII, 19

Aegypter eine so allgemeingültige Thatsache, dass er sogar den höchsten Gott nicht davon ausnimmt; denn auch dieser als Thmu oder Osiris entsteht aus dem Wasser, geht als Sonne auf und stirbt täglich, indem er zur unteren Welt durch das Thor des Westens wieder zurückkehrt. Immer aber bleibt er sowohl in der heiligen Barke um den Himmel fahrend als auch im Hades derselbe Gott, trotz wandelnder Namen und Erscheinungsformen *).

---

diese beiden Begriffe eng verknüpft: *καρδίας τε ἀπέχεσθαι καὶ κυάμων.*

*) Darum ist Nut die Mutter des Thmu einerseits und andererseits seine Gemahlin; er ist sowohl Gott der oberen Welt (*τὸ ἄνω*), als auch der Unterwelt (*τὸ κάτω*), und desshalb ist er auch derselbe wie der Gott Sokar, der im Hades herrscht und alle Dinge aus Feuer fabricirt, die wieder an's Licht treten. Man vergleiche Todtenbuch 15, 42 ff. (Lepsius' Aegypt. Zeitschr., p. 133, 1872) die Uebersetzung von Brugsch: „Das sind die Worte an den Sonnengott Ra, wenn er untergeht in der Welt des Lebens (d. h. in den Hades). Der Osiris N. (d. h. der Verstorbene) spricht also zum Preise des Tum, wann er untergeht in der Welt des Lebens und [wann er spendet] den Strahlenglanz der Tiefe: Sei gegrüsst! der du untergehst in der Welt des Lebens, du Vater der göttlichen Wesen. Du vereinigst dich mit deiner Mutter im Lande der Memnonien (d. h. im Hades). Es empfangen dich ihre Hände alltäglich. Es hat Theil deine Majestät an dem Heiligthume des Gottes Sokar." — Ra ist desshalb auch Tum und beides Horus. Vergl. ebendas. 36: „Zum Preise des Ra, des Horus der beiden Lichtsphären, wann er untergeht in der Welt des Lebens: Anbetung sei dir Ra! Anbetung sei dir Tum bei deiner Ankunft (nämlich im Hades)!" Und ebendas. 39: „Herr des Himmels, Fürst der Tiefe! Es umarmt dich deine Mutter Nut, erkennend ihren Sohn in dir als den Herrn der Ehrfurcht und als die allmächtige Urkraft. Du gehst unter in der Welt des Lebens in der Abenddämmerung." — Darum muss, wie ich glaube, auch Oedipus, der Mann seiner Mutter, sich die Augen ausstechen, nicht aus moralischen Qualen, wie der Dichter es motivirt, sondern weil Oedipus der Ra ist, dessen Auge die

Die Gegensätze, die bei diesen Umwandlungen auftreten, sind den Aegyptern wohl zum Bewusstsein gekommen und der Hauptsache nach auf Wasser und Feuer zurückzuführen; denn Isis und Nephthys*) sind in erster Linie das Wasser als Anfang und Ende, Osten und Westen des Gottes, der als Thmu oder Ra oder Horus aus dem Lotos, d. h. aus dem Wasser, sich erhebt und als Sonnenfeuer die Welt beherrscht. Die Entstehung des Gottes ist daher eine Verdampfung (ἀναθυμίασις), wie bei der Seele, die überall als die aus dem Räuchergefäss aufsteigende Flamme bezeichnet wird.

Da durch die Umwandlungen jedesmal eine Form des Daseins zu Grunde geht, so musste die Vorstellung des Krieges entstehen**). Daher haben wir die Mythen von Osiris und seinen Kampf mit Typhon. Der Osiris

Sonne ist, die täglich erlöscht, wie das Auge des Mondes monatlich ausläuft, was im Todtenbuch 17, 25–31 ausführlich geschildert und dogmatisch erklärt wird. Ebenso verliert Odin sein Auge in der Quelle Mimir's. — Mir scheint Edouard Naville Recht zu haben, wenn er unter Seker („Un chapitre inédit du livre des morts", Lepsius' Aegypt. Zeitschr., p. 92, 1873) „le dieu infernal Sokaris" versteht. Denn die untere Welt ist ja von dem Feuer nothwendig angefüllt, das sich als Sonne wieder aus ihr erhebt. Mithin muss da unten immer ein Schmied und Fabricator wohnen, der mit Hülfe des Feuers Alles bildet und schafft, was an's Licht der Oberwelt tritt, und mithin können auch die herrlichen Werke der Menschen nach den Werken dieses Hephaestus benannt werden.

*) Nach Todtenbuch 17, 87 sind Isis und Nephtys beide an der Conception und dem Auferziehen des Gottes betheiligt.

**) Ich erwähne hier die sehr interessante Abhandlung von Ch. Clermont-Ganneau (Revue archéolog. 1876, p. 372—399), der den Horus mit Perseus, dem Khidre und unserem heiligen Georg zusammenbringt, letzteres nach dem Basrelief im Louvre (Pl. XVIII), welches allerdings sehr dafür spricht. Horus ist wesentlich kriegerisch als Rächer seines Vaters.

geht durch List zu Grunde, indem er sich in den Grabkasten legt. Der Grabkasten ist die untere Welt (der Hades), in welche sich der Sonnengott täglich Abends zur Ruhe legt. Nachher wird der Gott zerschnitten und zerstückt in der ganzen unteren Welt verbreitet, d. h. das in den Hades einkehrende Sonnenfeuer verbreitet sich daselbst überall und befruchtet es, wie denn insbesondere sein Schaamglied als Princip seiner Wiederentstehung in das Wasser fällt. Die Isis als Wasser sammelt aber seine Glieder, und so entsteht denn der Gott wieder und führt als Horus den Krieg gegen Typhon weiter, indem er als neue Sonne im Osten wieder aufgeht und die Nacht besiegt, um dann als Sieger über alle Feinde strahlend und herrlich wieder im Westen, im Lande des Lebens, einzukehren*). Horus und Osiris ist dasselbe, obwohl Osiris im Ganzen mehr die Macht des seelischen Lichts auch im Hades repräsentirt, während Horus dieselbe Rolle für die Oberwelt spielt; dennoch wird auch Horus in seiner Doppelheit oben und unten (ἄνω, κάτω) anerkannt.

Wenn nun dieser kriegerische Fluss durch Vernichtung der Einen Parthei jemals zum Stillstand käme, so wäre damit das Princip dieser Mythologie aufgehoben; denn da sie das Abbild der bedeutendsten Thatsache dieser wirklichen Welt darstellt und den täglichen Sieg der Sonne über die Nacht und den täglichen Tod des Gottes, von dem alles Leben und alle Erkenntniss abhängt, bildlich wiederholt: so darf der Sieg niemals ein endgültiger sein, weil sonst die Harmonie der wirklichen Ordnung der Dinge in Widerspruch käme mit der Mythologie. Die Harmonie kann daher nur durch zwei Formen ausgedrückt werden. Erstens muss dem Typhon durch Horus das Leben gelassen wer-

*) Todtenbuch 15, 28 u. 34.

den, damit er auf's Neue weiter kämpfen kann und damit sich also die sichtbare, gegensätzliche Harmonie der Welt erhält; zweitens aber muss auch dem Bedürfniss des Gedankens genug geschehen; denn das Licht ist das Bessere und die Wahrheit und das Leben; also muss die innere und unsichtbare (ἀφανής) Harmonie darin bestehen, dass die mit der Sonne associirten Ideen von Wahrheit, Recht und Leben die Herrschaft behalten trotz des Wechsels von Tod und Leben in der sichtbaren Welt. Dieser Forderung genügt die ägyptische Mythologie reichlich dadurch, dass sie den in den Hades einkehrenden Gott daselbst zum Richter macht; denn Hades und Dionysus ist dasselbe; er sitzt auf seinem Throne als Herr des Lebens und übt das Gericht; auf der Wage der Wahrheit oder der Dike (ma) wird die Seele (ba) oder das Herz des Verstorbenen gewogen, und so behält das Gute den Sieg. Die Welt löst sich desshalb nicht in einen dualistischen Krieg von Gegensätzen auf, sondern der Akt der Welt, der lichte reine Geist, von allem Unreinen abgesondert, vereinigt sich mit Osiris, dem Princip der Welt*).

§ 6.

Die Reinen.

Wie nun bei Heraklit die Verdampfung des Irdischen die Rückkehr zum Princip ist, und die Seele als reines

*) Darum ist so viel von dem verborgenen Gott der Tiefe die Rede, der zugleich das geistige Leben, die Erkenntniss und Wahrheit repräsentirt. Vergl. z. B. Todtenbuch 15, 28 und 47. Brugsch in Lepsius' Aegypt. Zeitschr., p. 133, 1872.

trockenes Feuer in ewiger Bewegung erscheint, so tritt dieser selbige Gedankengang auch bei den Aegyptern auf; denn wenn alles Unreine abgethan ist, so erscheinen die wenigen Auserwählten als die Leuchtenden, oder Glänzenden (aχu) und vereinigen sich mit Osiris und vollziehen mit ihm den ewigen Lauf am Himmel. Die Auserwählten werden ägyptisch Temmu genannt*); sie heissen aber auch die Aχu, die Herrlichen und Glänzenden und Seligen (user und maeχr). Diejenigen, welche alle Unreinheit (asfetu) abgethan haben, werden selbst zu Osiris. Darum heisst der Verstorbene als Gerechtfertigter und Reiner ein Osiris und identificirt sich mit allen Göttern. Er wandelt mit Ra um den Himmel, die Federn auf seinem Haupt bedeuten die Wahrheit und Gerechtigkeit**).

Man darf aber von der Mythologie niemals einen streng logischen, systematischen Zusammenhang erwarten; denn sie muss sich ja immer anlehnen an die grossen Thatsachen der Erfahrung, die für das menschliche Leben entscheidend sind und doch niemals ohne Spiel der Ideenassociation rein in ethische und metaphysische Begriffe aufgehen können. Da nun die Sonne, um in den Hades zu gelangen, nothwendig immer erst im Westen durch das Meer hindurch muss: so ist es natürlich, dass der Aegypter auch ein grosses Wasch- und Reinigungsbassin (ab) annimmt, welches zur Vertilgung aller Unreinheit und Sünde dient. Die Seele wird dadurch aber nicht feucht, sondern erscheint im Hades immer als glänzendes Licht, und Osiris ist der Fürst des Lichts

*) Vergl. Ludw. Stern, Nilstele von Gebel Silsileh, p. 2 u. 4. Aegypt. Zeitschr., p. 132 f., 1873.

**) Ueber alle diese termini z. B. im Hymnus an Osiris vergl. Chabas.

[illegible]

§ 7.

Der Logos.

[illegible]

[illegible]

angedeutet wird, dass der Logos als Weisheit und Vernunft dem Verstorbenen innewohne, dass er ein Wissender sei, der die Weltordnung verstehe und alle Räthsel auflösen könne und darum alle Schwierigkeiten bei der Wanderung durch die Pforten des Hades überwinde*).

Folgen wir dem Todtenbuch, so besteht die Kraft dieses Logos offenbar darin, dass der Selige (maχer) alle Dinge erkennt und alle Gegensätze auflöst, indem er ihre Identität zeigt. Es kann ihm nichts widerstehen, weil das Widerstehende auch als Eins gefunden wird mit dem Thmu, welcher das allein Seiende ist. Alle Götter verschwinden vor dieser Analyse des Todtenbuchs in dem Einen Gott, und damit kein Rest übrigbleibe, so identificirt sich der Gestorbene noch selbst mit Thmu und dadurch mit der Weltordnung und allen Göttern, welche als Erscheinungsformen und Wirksamkeiten desselben aufgefasst werden.

Wie aber Heraklit den vernünftigen Geist und das ordnende Mass und Gesetz der Welt in das Feuer setzte und der sichtbaren Materie so ein Inneres, eine lebendige Seele gab, offenbar nach der groben Analogie mit den Thieren und Menschen, die sinnliches und übersinnliches Dasein zugleich besitzen: so konnten auch die Aegypter die geistigen Eigenschaften, die sie als Erkenntniss, Wahrheit, Recht und Heiligkeit beschreiben, nicht von der sinnlichen Erscheinung des Lichtes und Feuers loslösen. Der Schöpfer (kepher) ist die Sonne und wird in den verschiedensten Formen immer mit dem Feuer und Licht symbolisch bezeichnet und damit identificirt. Wie Heraklit aber dem Feuer auch die Rolle

*) Diese ägyptische Auffassung scheint dem menschlichen Geiste überhaupt zu entsprechen; denn sie findet sich auch ganz analog in der Edda überall.

der Vernichtung neben der positiven Entelechie einräumen musste, da sich Alles gegen Feuer umtauscht und das Feuer Alles ergreifen wird, wodurch sich die Einheit des Princips allein beweisen kann: so findet sich dasselbe auch im Todtenbuch; denn das Feuer, welches die Frevler (χeftu) ergreifen und die Seelen der Unreinen verzehren wird, ist bei dem Aegypter Grund der Angst vor dem Hades als Typhon, dem Fresser von Millionen*), der sich von dem Fleisch der Gestorbenen nährt und von dem Stinkenden lebt**). Das Feuer hat also hier wie dort die negative und die positive Rolle.

Darum findet sich denn auch für Heraklit wie für die ägyptische Weltanschauung die Schwierigkeit, wie man sich das Feuer in der untern, der verborgenen Welt, denken soll. Es gab dafür nur zwei Auswege; denn die Schwierigkeit dadurch zu umgehen, dass man sich die Erde sammt dem Meer als begränzte Kugel vorstellt, um welche die Sonne auch nach ihrem Untergang unverletzt und herrlich herumwandeln könnte, dieser Gedanke gehört nicht in das Todtenbuch und nicht in Heraklit's Naturphilosophie. Für beide ist die Welt auf den Gegensatz von Oben und Unten eingeschränkt, und die untere Welt, umschlossen von dem Meere, empfängt Abends die heimkehrende, heilige Barke des siegreichen Gottes, und der Gott muss in seinen Sarg hinein, in das Haus der Hathor, bis ihm Morgens wieder die Thür geöffnet wird, und er aus dem Lotos als Schlange oder Käfer oder Sonnendiskus mit seinen Wind und Leben bringenden Flügeln sich erhebt. Und so alle Tage.

---

*) Todtenbuch 17, 66: „Am hehu ran-f", Fresser von Millionen ist sein Name.

**) Todtenbuch 17, 73.

Zwei Auswege aber boten sich dar. Einmal nämlich kann das Feuer in der verborgenen Welt wie das unsichtbar unter der Oberfläche des Leibes versteckte Feuer der Seele mehr nach seiner übersinnlichen und geistigen Seite gefasst werden. Und dies geschieht im Todtenbuche durchaus; denn die höchsten geistigen Kräfte werden vorzugsweise erst im Lande des Lebens, d. h. im Hades, offenbar. Obwohl der Ra in seiner Barke um den Himmel schiffend auch alle Herrlichkeit und Macht hat, so werden doch, durch den angegebenen Gedankengang veranlasst, die überschwänglichsten Attribute geistiger und sittlicher Vollendung vorzugsweise dem Osiris in der Unterwelt zugeschrieben.

Zweitens aber kann das Feuer dort auch mehr nach seiner potentialen Seite betrachtet werden. Der Gott muss Abends in den Kasten, in das Holz. Der Sarkophag enthält die Eingeweide des Osiris*). Er muss darin gesucht werden, denn er ist verborgen; bald sucht ihn in der Mythologie die Schwester, bald die Isis**). Darum heisst es auch in dem Hymnus an Osiris: „Osiris, Herr in Ewigkeit, König der Götter, vielnamiger, grosses Wesen, verborgenen Wesens in den Tempeln, als Schepeska in Busiris — — als Herr der Erinnerung in Theben, als verborgene Seele in Kerer“***). So kommt der Gott auch aus dem Lotos hervor, wie das die vielen Abbildungen versinnlichen; er steckte also in der Pflanze oder im Wasser†). Darum wird

*) Todtenbuch 17, 81: „Set entiger amchetu n Osiri“.

**) Ebendas. 17, 86: „Ntof Isi kam nek su“.

***) Hymne à Osiris; Chabas, Revue archéol., p. 65. 2, 1858.

†) Darum müssen auch (Todtenbuch 17, 89) die Bewohner von Cher und Heliopolis dem Osiris zwei Palmen schaffen. Zwei, wegen der Dualität des Gottes, der Mann und Weib zu-

die Unterwelt auch mit Schlingen dargestellt, um die Bewegung festzuhalten, und das Todtenbuch erklärt deutlich: „Versteckte Gestalten wegen der Verborgenheit ist der Name der Schlinge“ *). Der Name des Kastens ist auch der Name des Bleibens, im Gegensatz zu der Bewegung **); denn wenn Osiris wieder aufgeht, trägt er die Federn und Flügel der Bewegung. Die potentiale Gestalt zeigt sich auch in dem Phallus des Osiris oder des Ra, welcher der Unterwelt zukommt und symbolisirt wird durch den leuchtenden Löwen als Eröffner dessen, was vorn ist, d. h. als Ursache des Sonnenaufgangs ***). Darum ist auch die Auflösung der Haare auf dem Haupte an derselben Stelle (17, 93) des Todtenbuchs als Symbol der Verborgenheit erklärt: „Das Wesen ist es der Isis in ihrer Verborgenheit.“

Obgleich also in diesen beiden Wegen sich das Princip des Feuers in der Unterwelt denken liess, so begnügte sich die Phantasie damit doch nicht, sondern das Feuer tritt auch noch als eigentliches Höllenfeuer vernichtend auf in dem dunklen Hades, und andererseits behält der leuchtende Helios auch seinen himmlischen Sonnenglanz in der Unterwelt. Wie sich das denken lasse, wurde nicht genauer untersucht. Solche Widersprüche beunruhigen aber auch den Religiösen keineswegs; denn die Ideenassociation musste ihm bei dem Gedanken an Ra auch immer das Sonnenlicht

---

gleich ist; das Götterlöwenpaar (Schu und Tafnet) wird ja auch durch das Determinativzeichen von Mann und Weib näher bestimmt.

*) Todtenbuch 17, 91: „Schetau aruu m dot amen ran a had“.

**) Ebendas. 17, 92: „Ran n kerau qi tót ran n χenu“.

***) Ebendas.: „R pedes tep hun pu Osiri qi tót hunnu pu n Ra“.

zuführen; ebenso wie der Tod des Gottes am Abend ihm die verborgene Gestalt im Kasten zuführte. Das muss sich nun harmlos vertragen in der religiösen Phantasie; denn Beides entwickelt sich nach den psychologischen Reproductionsgesetzen mit gleicher Nothwendigkeit.

Der Logos wird aber bei Heraklit auch nach der Bedeutung von Mass und Proportion gebraucht. Die Sonne hat ein bestimmtes Mass, das sie nicht überschreiten kann; denn der Tag hat eine bestimmte Länge; er kann nicht länger und nicht kürzer sein, als er nach der Jahreszeit sein muss. Auf den Tag folgt im Wechel die Nacht, die ebenfalls ihr Mass hat. Wollte Helios sein Mass überschreiten, so würden die Gehülfen der Gerechtigkeit (Dike) ihn finden. Die Gerechtigkeit wird so von Heraklit, wie das von Aristoteles in den Nikomachien acceptirt zu sein scheint, auf die Gleichung zurückgeführt. Der Richter ist der Mittler, der die beiden gleichen Seiten findet. — Ganz ähnliche Vorstellungen enthält das Todtenbuch. Dort ist es besonders das Bild der Wage, welches die Gerechtigkeit (Dike = Ma) repräsentirt*). Die Dike der Aegypter sorgt für gerechte Wägung, und ihre Gehülfen sind Anubis und Horus, während die grosse Zahl der Todtenrichter mit dem Federsymbol der Dike auf dem Haupte ebenfalls für die Richtigkeit der Wägung bürgen. Was nun ungleich erfunden wird, wird abgeschlagen, wie es im Todtenbuch beständig heisst: „Abschneiden oder Abschlagen der Sünde und Unreinheit.“ Aber auch die besondere Vorstellung, dass die Nacht um der Gleichung willen die Massüberschreitung des Osiris (Helios) hindere, findet sich im Todtenbuche. Denn es heisst von dieser „Nacht der Abrechnung“; es sei „diese Nacht das Verbrennen der

*) Todtenbuch L.

Gefallenen, die Fesselung der Unreinen, das Tödten der Seelen"*), und dies wird wieder erklärt, es sei dies nämlich „der Pressende, der die Massüberschreitung des Osiris hindert, die Schlange Sop"**). Diese Schlange ist das Meer, welches die Sonne aufnimmt. Dass es sich hier um Erstarrung in der Unterwelt handelt, sieht man auch aus dem weiteren Commentar nebst Gebet: „Rettet den Osiris von der Hand dieser Wächter der Rückkehrenden (d. h. der Sterbenden); rettet ihn von diesen Göttern, welche Schwäche und Verderben bereiten, aus deren Festhaltung nicht herauskommen können die, welche bei Osiris sind (d. h. die Gestorbenen); mögen sie nicht Macht haben über mich!" u. s. w.***) Diese gefesselte Todtenwelt ist doch aber zugleich das Land des Lebens, und die Reinen und Gerechtfertigten werden wieder frei und ziehen selig und glänzend mit dem wiederaufgehenden Helios um den Himmel als Sieger über die Nacht, wie dies Plato in seinem schönen Mythus im Phädrus benutzt hat.

---

*) Todtenbuch 17, 53.

**) Ebendas. 17, 54. Das Pressen wird durch nem bezeichet. Dies bedeutet die Traubenpresse, worunter also Fesselung oder auch Marterung zu verstehen ist. Die Hinderung der Massüberschreitung sati wird durch das Determinativzeichen eines Beins, das an seiner fortschreitenden Bewegung durch ein einschneidendes Messer gehindert wird, auf's Deutlichste versinnlicht. Ob Osiris hier als Mensch oder Gott gedacht wird, ist einerlei, da ja die ganze moralische Bedeutung dieses Vorgangs doch immer auf die der ganzen ägyptischen Mythologie zu Grunde liegende Lebensgeschichte der Sonne zu beziehen ist. Vergl. hier auch Stern, Katechismus d. Aegypt. (Ausl. 1871, S. 855).

***) Todtenbuch 17, 57.

§ 8.

Weltperioden.

Für den Aegypter ist die Welt ein ewiger Fluss, beständig im Wechsel; sie ist der Gott, der sich selbst erzeugt hat und der einzig und allein Eins und Alles ist. Dieser Gott aber theilt sich selbst in zwei entgegengesetzte Hälften, eine männliche und eine weibliche. Die weibliche ist die untere Welt, die männliche die obere mit ihrer Vollendung in der Sonne. Die Sonne stirbt täglich und umarmt dann wieder unten die Mutter, und steigt so täglich neu erzeugt aus dem Wasser wieder auf. Dieser ewige kreisläufige Fluss der Welt ist der Ausgangspunkt der ägyptischen Religion, und insofern ist die Welt ewig.

Nach dieser Analogie musste auch die grössere Periode des Jahres erklärt werden, und die Mythologie wurde desshalb von den priesterlichen Beobachtern des Laufes der Sonne durch den Thierkreis mit vielen Göttern angefüllt, die bei dieser Periode massgebend sind.

Ebenso folgte dieser Analogie die Lebensgeschichte des Mondes. Denn bis zum Monde dachte man sich die Wasserregion reichend, und der Mond erscheint darum nothwendig wie die untere Welt als weiblich und muss mit der Isis vereinigt werden. Sein periodisches Abnehmen bis zum Neumond und sein periodisches Wachsen bis zum Vollmond war eine Wiederholung des täglichen Sonnenschicksals und wurde in ähnlicher Weise mythologisch ausgestaltet.

Dieselbe Analogie beherrscht die Periode des menschlichen Lebens. Die Seele des Menschen ist der Sonnengott, mit dem sie sich identificirt, und es wird die Seele daher bald als das Eine dargestellt, bald als Legion oder unendliche Vielheit von Seelen, die dem Sonnengott folgen und sich in ihrer Herrlichkeit mit

ihm vereinen*). Die Seele des Menschen stirbt, wenn sie in dem Körper geboren wird; der Leib ist der Kasten oder Sarkophag, in dem Osiris begraben liegt. Wenn der Mensch aber stirbt, so gelangt die Seele in das Land des Lebens, und wenn sie gerechtfertigt wird, so geniesst sie wieder mit Osiris das Brot des Himmels und lebt vereinigt mit dem König und Steuermann**) der Welt auf seinem siegreichen Zuge um den Himmel. Diese Umkehrung derjenigen Auffassung, welche dem gesunden Menschenverstand die natürliche zu sein scheint, ist charakteristisch für Aegypten: das Leben ist der Tod, der Tod bringt das Leben. Diese ägyptische Auffassung klingt schon früh fremdartig in die hellenische Welt hinein. „Das Beste von Allem ist nicht geboren zu sein für die Irdischen", singt Theognis, „und nicht zu schauen den Glanz der hellen Sonne; wenn aber geboren, doch möglichst schnell in die Thore des Hades hinüberzuwallen und da zu liegen mit viel Erde bedeckt."***) Hier fehlt nun freilich die glänzende Hoffnung des jenseitigen Lebens; bei Heraklit aber tritt die ägyptische Auffassung vollständig und ganz hervor und zwar in beiden Formen, so dass bald die Verwandlung in Heroen und Dämonen betont wird und die Vielheit der Seelen vor Augen steht, bald die Auflösung in das Eine Seiende, das sich selbst in Alles umwandelt, wie dies im Todtenbuche vorherrscht.

Es ist aber sehr natürlich, dass diese selbige Ana-

*) Dies hat Plato auch aufgenommen, der von den Seelen im Timaeus sagt, sie seien ἰσάριθμοι τοῖς ἄστροις.

**) Das Bild des Steuermanns, das in der griechischen Theologie der Philosophen eine so grosse Rolle spielt, findet sich überall auf den ägyptischen Denkmälern ausgeführt für Thmu, Ra und Horus.

***) Theognis, v. 425 Bekker.

logie auch weiter ausgemalt werden musste; denn die spätere gelehrte Beobachtung des Himmels zeigte noch grössere Perioden, nach denen der heliakische Aufgang des Sirius wieder in dieselbe Jahreszeit fällt. Mit der fortschreitenden Himmelskunde mussten daher auch die Dogmen modificirt, ergänzt oder auch gradezu mit neuen Vorstellungen bereichert werden. Ich betrachte darum die grosse Sothisperiode nicht als zur ursprünglichen ägyptischen Religion gehörig und sehe auch die Verlegung des Tages der Abrechnung auf diese wissenschaftlich berechnete Zeit nicht als dem Geiste des Todtenbuchs entsprechend an*). Es sind die darauf bezüglichen Texte als spätere Glossen zu betrachten, die nur mehr oder weniger der Analogie des Grundgedankens angepasst sind. Eine eigentliche Weltzerstörung und neue Weltentstehung haben wir aber auch in diesen moderneren Auffassungen nicht; denn die ewig fortdauernde tägliche Entstehung des Helios bleibt unerschüttertes Dogma. Der göttliche Phönix**) verbrennt sich täglich und wird täglich neu geboren, trotz der astronomischen neuen Zuthaten, die seinem Lebensprocess eine grössere Periode ausrechnen. — Diese Unsicherheit oder Verwirrung, welche durch die Astronomie in die ägyptische Religion gekommen, macht sich auch bei Heraklit geltend; denn noch jetzt sind die Meinungen getheilt, ob man den Lebensprocess der Welt als einen ewigen mit täglichem Wechsel und bezüglichen Schwankungen innerhalb der Jahresperiode

*) Hiermit stimmt die neue astronomische Untersuchung von Carl Riehl, Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, 1875. Was sich uns aus der Analyse der mythischen Dogmatik ergab, beweist Riehl durch astronomische Analyse der Denkmäler. Die Sothisperiode und ihre religiöse Verwerthung gehört erst späterer Zeit an.

**) Todtenbuch 17. 10 bennu ist Osiris.

setzen soll, oder ob man ihm unter dem Einfluss persischer oder ägyptischer Berechnungen die grosse Periode mit entsprechender Sündfluth und Weltverbrennung vindiciren dürfe. — Die ursprüngliche Mythologie muss aber sorgfältig von aller späteren Gelehrsamkeit abgesondert werden, wenn man sie richtig verstehen will. In der mythischen Periode gab es keine Sternwarten; ohne diese weiss man aber nichts von der Siriusperiode. Darum kann für die Mythologie immer nur der Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter und Leben und Tod massgebend gewesen sein, und darum gehört die ägyptische Religion wie die älteste israelitische sicherlich zu derjenigen Weltanschauung*), wonach die Welt ein ewiges immanent periodisches Leben führt.

Corollar über griechische Volksreligion und Mysterien.

Wenn man die Theogonie Hesiod's mit Heraklit's Weltanschauung vergleicht, so kann es nicht fehlen, dass man mit Heraklit sich über die leere und gedankenlose Vielwisserei des Mythologen aufhalten muss. Denn ganz sinnlos spricht er von der „Entstehung" der „ewig seienden Götter" und zählt sie auf mit Attributen und Werken und Abkunft, ohne zu merken, dass sich dieser bunte Haufen nicht zusammen denken lässt,

*) Vergl. Neue Stud. I, S. 204.

dass eine Menge Götter dieselbe Function haben und dass die theils seltsamen, theils absurden Geschichten etwas dahinter Verborgenes bedeuten müssen. Heraklit hat also Recht, es fehlte dem Hesiod an Geist (νοῦς).

Dennoch hat Hesiod wahrscheinlich nicht übel das zusammengestellt, was sich im Volksmunde über die Götter fortpflanzte, ähnlich aber besser bearbeitet, wie später die Edda und die Kalewala gesammelt wurde, und auch dadurch ungleich, dass er vielleicht selbst noch nicht bloss eine gelehrte Freude an Antiquitäten hatte, sondern mit seinem eigenen Bewusstsein in diese bunte Götterwelt halbgläubig verloren war.

Durch eine tiefe Kluft scheidet er sich desshalb von Heraklit, der das Erstaunliche sagt: Hades und Dionysus ist dasselbe. Dass wir schon mit diesem einzigen Ausspruch sofort in einer anderen Gedanken- und Gefühlswelt stehen, ist offenbar, in der Welt der Mysterien. Zwischen Hesiod und Heraklit liegt die Zeit, wo in die griechischen Lande die geheimnissvollen religiösen Culte eindrangen, und es entsteht nun die Frage, woher sie kamen. Sind Religionsstifter in Griechenland aufgetreten, inspirirte Propheten? Oder sind diese Culte durch Berührung mit Asien oder Aegypten hervorgerufen und eingeführt?

Ich will hier besonders Bursian erwähnen, der diese Frage neuerdings interessant behandelt hat*). Bursian

*) Bursian, Ueber den religiösen Charakter des griechischen Mythos (München 1875), S. 18: „Aus diesem gesteigerten Bedürfnisse, dem Verlangen nach einer, wenn auch nicht grade reineren, so doch tieferen Gottesidee ist die Geheimlehre und der Geheimcultus der sogenannten Mysterien hervorgangen, die sich zwar nirgends der alten Volksreligion feindlich entgegenstellen, vielmehr durchaus an gewisse Gestalten derselben anknüpfen, aber doch ihren Theilnehmern eine reichere Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, eine tiefere Einwirkung auf das Gemüthsleben, als sie

vertritt den ersten der beiden möglichen Standpunkte, indem er diese neuen Mysterien als eine „geoffenbarte Religion" auffasst, die von pessimistisch gestimmten, religiös angelegten Naturen in Griechenland selbst zuerst verkündet sei. Er unterscheidet dann die ältere und mehr aristokratische Form derselben in den eleusinischen Mysterien von der gröberen und populäreren und weniger kostspieligen, die durch den orphischen Mysteriencult aufkam und ihre eigene „heilige Schrift" (ἱεροὶ λόγοι) hatte. — Allein diese Auffassung wäre wohl

---

in den poetisch verklärten Mythen und dem äusserlichen Treiben des öffentlichen Cultus finden konnten, in Aussicht stellten und nach allem, was wir von dem angesehensten dieser Geheimculte, den eleusinischen Mysterien wissen, auch wirklich gewährten: Beweise dafür sind zahlreiche Aeusserungen athenischer Dichter und Prosaiker der classischen Zeit, welche die Seligkeit der Geweihten im Jenseits gegenüber dem unseligen Geschick der Ungeweihten preisen, Aeusserungen, die, da ihre Urheber jedenfalls selbst in die Mysterien eingeweiht waren, von der Befriedigung und dem beseligenden Troste, mit welchen dieselben ihre ‚Epopten' erfüllten, vollgültiges Zeugniss ablegen. Diese Mysterien sind keineswegs, wie man oft angenommen hat, Ueberreste alter, durch die Umwälzungen der Wanderzeit zurückgedrängter und unterdrückter Religionsanschauungen einzelner griechischen Stämme, sondern sie sind nach Inhalt und Form Neuschöpfungen, ausgegangen von einzelnen Männern, welche ähnlich den Religionsstiftern bei anderen Völkern, selbst durchaus religiös angelegte Naturen, das religiöse Bedürfniss ihrer Zeit verstanden und demselben dadurch Befriedigung schufen, dass sie gewisse alte Mythen, welche das Volk bisher ebenso wie die übrigen Mythen als eine für sein eigenes Seelenleben bedeutungslose Ueberlieferung hingenommen hatte, in leicht durchsichtige, inhaltreiche Allegorien verwandelten, welche die Thaten und Schicksale der Götter zu denen der Menschen in eine Art von vorbildlichem Parallelismus setzen und so das gläubige Auge wie durch einen dünnen Schleier in eine jenseits der Trübe des Erdenlebens und des Dunkels des Todes liegende lichte Zukunft hindurchblicken liessen."

nur unserer Zustimmung sicher, wenn sie zwei Bedingungen genügte, die wir aus vergleichender Betrachtung der menschlichen Religionsformen stellen müssen.

In erster Linie sehen wir, dass alle übrigen Religionen einen öffentlichen Charakter tragen. Ein begeisterter Religionsstifter wird sein Licht nicht unter den Scheffel stellen; ein Moses, Buddha und andere haben nicht Geheimnissthuerei getrieben mit einer Offenbarung, die das Wesen und die Aufgabe aller Menschen enthüllte. Die Mysterien aber haben, wie wir ganz deutlich sehen, Bedeutung nicht bloss für diesen oder jenen, sondern für alle Menschen, die sich einweihen lassen. Es fehlt darum bei der Auffassung von Bursian die Erklärung dafür, wesshalb die Mysterien sich nicht zur Volksreligion erweiterten und gar nicht diese Tendenz hatten. Damit hängt zusammen, dass die Religionsstifter auch in Griechenland nicht bekannt wurden und nicht wie Abraham oder Moses oder auch nur wie die Propheten der Hebräer oder wie Manu und Zoroaster in der Erinnerung der Menschen hervorragten, sondern, obgleich sie später als Hesiod auftraten, doch im Vergleich zu diesem bloss sammelnden und compilirenden Gelehrten in Dunkelheit verschwanden.

Eine zweite Bedingung, die wir fordern müssen, um der Auffassung von Bursian beipflichten zu können, ist die Originalität. Wenn die Offenbarung in Griechenland erfolgt wäre, so müsste sie originell sein und sich von allen anderen Religionen durch eigenthümliche Ideen und Bilder unterscheiden. Es wird zwar immerhin wegen der Gleichheit der menschlichen Natur in allen Religionen vieles Aehnliche und dem Begriffe nach Identische sich zeigen; dennoch erscheint dies Identische überall in verschiedener Form und Ausdrucksweise, mit verschiedenen Mythen und Allegorien ausgestattet, und wenn der nordische Thor auch Herakles ist, so kostet

es doch die Arbeit des Denkens, in der Verschiedenheit das Gleiche zu erkennen. Die Mysterien der Griechen aber enthalten, so viel wir davon wissen, nichts Originelles, sondern zeigen sich deutlich als ein Abbild des ägyptischen Vorbildes, das in allen Vorstellungen vom Elysium und den höllischen Strafen und dem Richter und Hunde und der Verklärung und den Weihen und im Ganzen und Einzelnen copirt wurde.

Darum kann ich mich nicht davon überzeugen, dass wir in Griechenland originelle Religionsstifter anzunehmen hätten, sondern ich halte die Mysterien für importirt aus Aegypten. Kein Gegenstand ist auch so international, so leicht von einem Volke zum anderen überzuführen, als die Märchen und die Religionen, und ich glaube, man müsste sich eher darüber wundern, dass nicht schon in der Homerischen Zeit, wo Theben schon von den Griechen gekannt und angestaunt war, die Religion von den Aegyptern zu den Griechen hinüberfloss. Einen Grund für die Verspätung oder die Langsamkeit dieses fast nothwendigen Geschehens sehe ich nur in der verhältnissmässigen Rohheit der Hellenen und der entsprechenden Abgeschlossenheit der Aegypter. Als Aegypten sich aber den Griechen öffnete und grosse Krieger und hochbegabte Männer dort Dienst und Zugang fanden, da muss bei ihrer Heimkehr auch die Religion mit nach Hellas gewandert sein. Möge man sich dies nun so vorstellen, wie etwa ägyptischer Cult unter Salomo mit den ägyptischen Weibern einwanderte, oder so, wie Herodot glaubt, dass Dodona und das Ammonium ägyptische Filialen gewesen seien, gegründet durch die allegorischen schwarzen Tauben, d. h. durch Sibyllen aus Theben*), oder möge man annehmen, dass ein hel-

*) Herod. II, 54. 55.

lenischer Mann selbst ergriffen worden sei von der Tiefe und Wahrheit ägyptischer Frömmigkeit und heimgekehrt zuerst in seiner Familie die Mysterien festgehalten habe. Es würde sich daraus die aristokratische Natur dieser Religion sehr einfach erklären; denn es liess sich in der That der Inhalt dieser Wahrheiten dem rohen Volke nicht ohne Weiteres mittheilen; auch verpflichtete das ägyptische Dogma zur Geheimhaltung*), und da der Grieche nicht selbst Religionsstifter war, dem in hoher Fülle der Kraft die Offenbarung zu Theil geworden wäre, so brauchte er auch die missionirende Tendenz nicht zu besitzen. Er war nur einer von den Vielen, die mit zum Genuss dieser Geheimnisse zugelassen waren, und mithin zum Geheimniss verpflichtet, und konnte daher, wenn er in der Heimath selbst als Priester in seiner Familie die sacra verwaltete, auch nur immer einzelne Würdige gegen den Eid des Schweigens zur Theilnahme zulassen. Dieser ganze Charakter des hellenischen Mysteriendienstes erklärt sich also nur, wenn die Religion nicht original in der Brust eines Griechen geoffenbart wurde, sondern wenn sie als eine alte schon längst geoffenbarte Wahrheit von einem höheren Culturvolke hinübergenommen wurde. Denn die Geheimnisse können sich nur ausbilden, wo die Priesterschaft mächtig geworden ist und ihre Herrschaft durch verborgene Wahrheiten schützen muss.

Unter diesem Gesichtspunkte ist es nun ganz verständlich, wesshalb Pythagoras, der angeblich durch die Themistokleia mit Delphi im Bunde stand, wie Heraklit, der mit dem ephesischen Heiligthum zu-

*) Stern, Ausland (1870), Nr. 26, S. 609: „Halt es geheim, geheim! rede es nicht aus zu jedermann, die Wahrheit verklärt den Menschen im Hades, dass er lebt in reinen Gewändern unendliche Aeonen."

sammenhing, gemeinsam gegen die Volksreligion des Homer und Hesiod auftraten*). Andererseits aber leuchtet auch ein, dass Heraklit, der, wie es scheint, immer in Ephesus geblieben war und nicht durch Reisen grosse Kenntnisse und Wissenschaft gesammelt hatte, sondern sich auf eine allegorische religiöse Auffassung der Welt beschränkte und im Ganzen bloss den eigenthümlichen Pantheismus der ägyptischen und hellenischen Mysterien kannte, gegen die gelehrten Vielwisser und Reisenden, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus sich erheben musste.

---

*) Gegen die genealogische Ableitung des Götterstaates bei Hesiod ist Heraklit's Auffassung in der That vernichtend; denn in seiner mystischen Grossartigkeit sagt er kühn: „Einer ist der Gott, jeder aber nennt ihn nach seinem Belieben." Vergl. meine Neuen Studien I, S. 72.

Viertes Kapitel.

Specielle Semiotik.

Nachdem wir so bei Heraklit zuerst die Offenbarung als Erkenntnissquelle anerkannt fanden und zweitens auch eine durchgehende Uebereinstimmung in der Weltauffassung zwischen ihm und der ägyptischen Geheimlehre nachweisen konnten, so bleibt uns nun übrig, einzelne Züge aus seiner Schrift hervorzuheben, die nicht so leicht mit der sonstigen griechischen Denkweise zu vereinigen sind, sich aber leicht und vollständig aus dem ägyptischen Glauben erklären lassen. Diese einzelnen Züge werden als ebensoviel specielle Zeichen so lange und soweit Beweiskraft haben, als es nicht gelingt, sie aus näher liegenden griechischen oder persischen Vorstellungen zu erklären. Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, dass wir in dem griechischen Mysteriendienst allerdings eher Analoga finden, dass diese Mysterien selbst aber ihrem Ursprung nach aus der griechischen Volksreligion unerklärt geblieben sind und somit auch für sie eine Anregung von einem fremden theokratischen Volke aus nicht unwahrscheinlich ist.

§ 1.
Der ägyptische Horus und das Heraklitische Gott-Kind.

Eine ägyptische Statuette im Museum zu Basel.

Das Baseler Museum besitzt eine kleine Statuette aus Thon, die mir durch ihre hieroglyphische Inschrift auf der Rückseite sehr merkwürdig geworden ist. Sie stellt unzweifelhaft Horus, das Kind, vor, den sogenannten Harpokrates, nämlich Hor pe chrot*). Beweis dafür ist der an den Mund gehaltene Finger, die Haarlocke an der rechten Seite des Kopfes, die sichtbare Bezeichnung des Geschlechts und die symbolischen Zeichen auf dem Kopfe. Die flache Rückseite enthält nur die fünf Worte: „Hor du anch haru neb", die ich vorläufig nach der einfachsten Erklärung übersetzen will, wie sie ja ohne alle Schwierigkeiten nothwendig erscheint, nämlich „Horus, welcher Leben giebt alle Tage"; am Schluss dieser Abhandlung werde ich aber eine andere Uebersetzung versuchen.

Wenn man nun diese kleine Figur mit ihren Attributen zu dem Begriff zusammenfasst, den sie symbolisch andeuten soll, so haben wir darin offenbar die Vorstellung Gottes oder der Welt als Kind, ausgerüstet mit der Krone als Zeichen der Herrschaft und mit den Attributen der Lebensfülle, die unversiegend von ihm alle Tage oder ewiglich verliehen wird.

Heraklit's spielendes Gottkind.

Es wäre unbesonnen, wollte man die griechischen Gedanken ohne Weiteres auf orientalische Quellen zurückführen; aber interessant sind jedenfalls alle die Be-

*) Egypt's place in univers. hist. I, p. 447, nr. 378. Die Bedeutung wurde von S. Birch gefunden, von Lepsius verbessert.

merkungen, wodurch ein solcher Zusammenhang sichtbar wird. Ich glaube, man wird nicht läugnen, dass die wunderbar paradoxen Worte Heraklit's, die mit griechischer Welterklärung sich sonst wenig reimen lassen, eine auffallende Verwandtschaft mit dem obigen ägyptischen Horusbegriff haben, ich meine die berühmten Worte: „Ein Kind ist das All, ein spielendes, in Ewigkeit; ein Kind ist König der Welt." Denn in beiden sind dieselben vier gleichen Ideen gegeben: Gott, Kind, ewig, König der Welt. Um dieses noch deutlicher zu sehen, müssen wir uns mit den früheren Erklärern dieser Stelle erst auseinandersetzen.

Kritik der Erklärungen von Bernays und Zeller.

Lucian liefert uns dic Herakliteischen Worte in folgender Weise: „Was ist die Welt? Ein Kind, ein spielendes, mit dem Brettspiel beschäftigt, streitend"*). Und Bernays bemerkt dazu**): „Nur die Bedeutung des ersten Bildes, dass der Aeon ein spielendes Kind sei, will sich nicht sogleich ergeben." Bernays geht desshalb auf Homer zurück und erinnert an die Ilias (O. 361), wo von Apoll gesagt wird***):

„Hin stürzt' er der Danaer Mauer,
Leicht wie etwa den Sand ein Knab' am Ufer des Meeres,
Der, nachdem er ein Spiel aufbaut' in kindischer Freude,
Wieder mit Hand und Fusse die Häuflein spielend verschüttet."

---

*) Vit. auct. 14: *τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστι; — παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος.*

**) Rhein. Mus. N. F. VII, S. 109.

***) *ἐρείπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν*
ῥεῖα μαλ' ὡς ὅτε τις ψάμαθον παῖς ἄγχι θαλάσσης,
ὅστ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέῃσιν,
αὖψ' αὖτις συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.

Nach diesem, wie es scheint, sehr glücklich gefundenen Vergleich schliesst Bernays dann (S. 110): „So dürfte ferner diese Vermuthung nicht für zu sehr gewagt gelten, Heraklit habe, in bewusstem Hinblick auf jenes Homerische Gleichniss vom Apoll, seinen weltbildenden Zeus als ein Sandhäuser bauendes und zerstörendes Kind dargestellt" und (S. 112): „So hätten wir denn in dem spielenden Kinde, das vom Drang etwas zu thun getrieben seine Sandhäuser einreist, um sie wieder zu bauen, ein Bild erkannt für die abwechselnd schaffende und vernichtende Thätigkeit des im Weltstoff wirkenden Weltprocesses." Bernays hebt endlich noch besonders hervor: „Dass es nebenbei auch jeden Schein von Teleologie ausschliesst, ganz in Uebereinstimmung mit der alten Physik überhaupt, wie insbesondere mit der des Heraklit." Auch citirt er noch den Philo de vit. Moys. I, p. 85 M. *τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης*, wodurch allerdings der blöde Zufall des kindischen Spiels in seinem Sinne deutlich hervortritt. Zeller scheint in seiner Phil. d. Gr. I, S. 536 diese Auffassung zu theilen, wenn er sagt: „Heraklit vergleicht die weltbildende Kraft einem Kinde, das spielend Steine hin- und hersetzt, Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft."

So einleuchtend nun auch die Bernays'sche Erklärung beim ersten Anblick ist, so glaube ich, darf man sich doch nicht zu schnell bestechen lassen; denn Heraklit ist viel zu ernst und feierlich, um das blinde Glücksspiel und die kindische Willkür an die Spitze der Welt zu stellen. Wir brauchen uns nur an die Worte zu erinnern: „Die Welt ist ein ewig lebend Feuer, entflammt nach Gesetz, erlöschend nach Gesetz"*), oder: „Die Sonne wird ihr gesetz-

*) Heracl. frag. Mull., p. 27. *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.* Clem. Strom. V, 14. p. 711.

tes Ziel nicht überschreiten", oder: „Allein vernünftig ist das Allumfassende", oder: „Dem Vernünftigen muss man folgen". Mit der Einführung des Masses, des Gesetzes, des bestimmten Zieles und der Vernunft ist der Zufall ausgeschlossen. Darum, glaube ich, müssen wir Bernays', Zeller's und Mullach's Erklärung, weil sie dem Grundgedanken Heraklit's widerspricht, von vornherein mit Misstrauen aufnehmen. Giebt es denn aber noch einen andern möglichen Sinn in diesen Worten?

Bei jedem Vergleich ist nothwendig in den beiden verglichenen Dingen ausser dem identischen Vergleichungspunkte (tertium comparationis) noch ein anderes mitgegeben, worin sie sich durchaus unähnlich und fremd sind und was daher mit der Analogie nichts zu thun hat. Wenn die Arbeit einer Maschine so und so viel Pferdekräften gleich ist, so braucht die Maschine darum weder Haare noch Hufe zu haben. Nichts wichtiger daher bei solchen Vergleichungen, als den Vergleichungspunkt sicher zu treffen. Wenn nun Heraklit's Gott mit dem Homerischen Apoll darin übereinstimmen soll, dass beide mit einem Kinde verglichen werden, so muss man doch zuerst sorgfältig erwägen, ob in beiden Fällen auch der einzige Punkt der Gleichung identisch ist. Der Homerische Apoll hat aber die Mauern, welche er leicht niederreisst, nicht selbst aufgebaut und wird sie auch hernach nicht von Neuem aufrichten; die Vergleichung mit dem Kinde kann sich also nicht auf das Sandhäuser-Spiel beziehen, Homer kann nicht sagen wollen, dass Apollo, der den Trojanern gegen die Argiver zu Hülfe eilt, sich wie ein Kind mit zwecklosem Bauen und Zerstören ergötzt habe; sondern offenbar liegt der Vergleichungspunkt nur in der Leichtigkeit und Mühelosigkeit, mit welcher der Gott die grosse Arbeit der Argiver an der Mauer zerstört. Es ist ihm leicht, wie ein Kinderspiel, ῥεῖα μαλ' ὡς ὅτε τις ψά-

μαθον παῖς*) κ. τ. λ. Es ist mir durchaus unverständlich, wie der Gott, welcher, von der Aegide umstrahlt, auf die Feinde anstürmt, ihren Wall einstürzt, die Mauern niederreisst und die Argiver so in Schrecken und Flucht jagt, auch nur die allermindeste Aehnlichkeit mit dem Kinde, das am Meere Sandhäuser baut und zerstört, haben soll, nicht mehr, wie die Maschinenkraft einem Pferde ähnlich sieht, oder um bei Homer zu bleiben, ebenso wenig wie die Worte an sich selbst den Schneeflocken gleichen**). Ich kann desshalb in dem Homerischen Vergleich, auch ganz abgesehen von dem Widerspruch gegen Heraklit's Sinnesart, der dadurch entstehen würde, den Beweis nicht sehen, welchen Bernays darin zu finden hoffte, und glaube vielmehr, dass man nicht genau genug den Vergleichungspunkt dabei in's Auge gefasst hat.

Dazu kommt noch eine andere Erwägung; denn wenn wirklich Homer seinen Apoll als spielendes Kind aufgefasst hätte, so dürfte man doch schwerlich annehmen, Heraklit würde seine Theologie in bewusstem Hinblick auf Homer's Vorbild einrichten. Wenigstens wüsste ich mir sonst die Worte nicht zu deuten, die Diogenes anführt: „Homer verdiene aus den Festversammlungen

---

*) Die gleiche Anschauung von der spielenden Leichtigkeit, mit welcher die Götter Arbeiten verrichten, die nicht einmal von der grössten Anstrengung der Menschen geleistet werden könnten, trifft man bei allen Völkern, z. B. im Pantschatantra (Benfey II, S. 56), wo Wischnu in der Gestalt des Webers das ganze feindliche Heer lähmt: „Dieser darauf, in der Luft stehend, durch die Muschel, die Scheibe, die Keule und den Bogen ausgezeichnet, lähmte vermittelst der Herrlichkeit des Erhabenen in einem Augenblick, spielend gleichsam, die Kraft aller der tapfersten Krieger.

**) Iliad. III, 222. καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν.

hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden"*). Diese Sprache der sittlichen Entrüstung ermuthigt doch nur wenig, an freundschaftliche Benutzung Homerischer Theologie bei Heraklit zu glauben.

Neue Erklärung des Heraklitischen Gott-Kindes.

Wenn Heraklit die Welt mit einem Kinde vergleicht, so würde uns die ägyptische Horusidee seiner Sinnesart viel näher bringen; denn nicht die alberne, zwecklos bauende und zerstörende Beschäftigung des Kindes wird dadurch vorgestellt; sondern nach einer andern Seite zielt der Vergleich; denn das Kind ist jung, und so soll die alte Welt auch immer jung wie ein Kind sein; also ist die ewige Jugend der Welt, die nicht alternde Lebenskraft gemeint, wie Heraklit auch sonst sagt, das ewig lebendige Feuer (*ἀείζωον πῦρ*), das nie ruht, nie alt und müde wird. Wenn er hinzufügt: ein spielendes (*παίζων*), so könnte das als eine bei ihm beliebte etymologische Ausmalung des Begriffs Kind (*παῖς*) gelten, und es wird dadurch genauer die Art der göttlichen Wirksamkeit in das rechte Licht gestellt; denn der Gott verrichtet nicht eine schwere Sclavenarbeit, sondern leicht und eben fliesst ihm wie ein Spiel mühelos das Leben**). Die genauere Bedeutung des Spiels werden wir gleich weiter untersuchen***).

---

*) Diog. Laert. I, 2. *Τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι.*

**) Es ist daher, wenn man überhaupt den Homer heranziehen darf, eher an die *θεοὶ ῥεῖα ζῶντες* zu denken, und wenn *ῥεῖα* durch *ἀμόχθως* und *ἀπόνως* erklärt wird, so entspricht dies der obigen Homerischen Antithese, wo *ῥεῖα μαλ'* entgegensteht dem v. 265: *πολὺν κάματον καὶ ὀΐζον Ἀργαίων.*

***) Schuster (S. 130 f.), den ich nachträglich vergleiche,

§ 2.

Das Brettspiel des Gottes (πεσσεύων).

Heraklit bleibt aber nicht bei dem allgemeinen Begriff des Spieles stehen, sondern determinirt es genauer in dem Worte „brettspielend“ (πεσσεύων), und Bernays*) will darin nur die Umwandlung und wechselnde Stellung der Gegensätze sehen und denkt an Philo's oben citirte Worte von dem unbeständigen Zufall, der die menschlichen Dinge nach oben und unten durcheinander würfelt. So gern wir uns von Bernays an-

hat nach meiner Meinung scharfsinnig erkannt, dass das Wort „spielend“ (παίζων) durch die beiden folgenden Ausdrücke πεσσεύων und διαφερόμενος erklärt werden muss. Ebenso hat er gegen Bernays treffend bemerkt, dass Heraklit nicht könne an die Stelle der Ilias gedacht haben und dass auch der blinde Zufall in der Parallelstelle bei Philo nicht hierher gehöre, da das Brettspiel „ein Verstandesspiel“ sei. Allein er liess sich doch durch Bernays, wie es scheint, verleiten, das, wie er sagt, „im Uebrigen so schön herbeigezogene Beispiel“ aus Homer zur Erklärung des Fragments zu benutzen; denn er übersetzt: „Die Ewigkeit ist ein spielender Knabe, der die Steine setzt auf dem Spielbrett und wieder durcheinander wirft“, und er glaubt, das „Durcheinanderwerfen“ oder „Zerstreuen“ oder „Zusammenwerfen“ in dem Ausdruck διαφερόμενος oder συνδιαφερόμενος finden zu dürfen. Ueber diesen Ausdruck handle ich weiter unten genauer. Hier genügt die Erinnerung an den obigen Nachweis, dass bei dem Homerischen Gleichniss das tertium comparationis von Bernays nicht untersucht und desshalb, wie ich meine, vollkommen verfehlt ist. Die weitere Untersuchung wird dies noch deutlicher herausstellen; hätte Schuster aber Recht mit seiner Uebersetzung, so wäre der Bernays'schen Deutung schwerlich auszuweichen; denn, wenn das Spiel auch immerhin ein Brettspiel wäre, so würde das Zusammenwerfen doch an den kindisch launenhaften Zufall erinnern. Schuster ist desshalb auf halbem Wege stehen geblieben.

*) Ebendas. S. 109 u. Anm. 3.

regen lassen, so dürfen wir doch erst mit ihm gehen, wenn er uns wirklich gezwungen hat, in diesem Vergleich wieder die Herrschaft des Zufalls anzuerkennen. Versuchen wir lieber erst, ob wir nicht an dem Heraklit festhalten dürfen, der den Grund der Dinge für vernünftig und gesetzmässig erklärte.

Erinnerung an Aegypten.

Zuerst ist dabei wiederum wahrzunehmen, dass die Vorstellung eines Brettspiels der Götter grade nach Aegypten weist*), denn das Spiel ist, wie Brugsch bemerkt, so alt als Aegypten, ja noch darüber hinaus, denn selbst die ägyptischen Götter und die Todten in der Unterwelt spielen Brett**). Theuth gewinnt nach Plutarch***) der Selene beim Brettspiel den zehnten Theil eines jeden Tages im Jahre ab und bildet daraus die fünf Schalttage. Die ägyptische Anschauung also, wonach es den Göttern gewöhnlich ist, sich mit dem Brettspiel zu beschäftigen, ist hierdurch sicher nachgewiesen. Und mithin darf man sich auch bei Heraklit's Vergleich zuerst hieran erinnern.

Die teleologische Nothwendigkeit und vernünftige Ordnung in diesem Spiel.

Sodann muss man nicht übersehen, dass beim Brettspiel eine gewisse Nothwendigkeit herrscht. Denn kein

---

*) Plato Phaedr. 274 d.

**) Brugsch, Die ägypt. Gräberwelt, S. 18.

***) Plut. de Isid. et Osir. Parthey cap. 12, p. 19. *ἐρῶντα δὲ τὸν Ἑρμῆν τῆς θεοῦ συνελθεῖν, εἶτα παίξαντα πέττια πρὸς τὴν Σελήνην, καὶ ἀφελόντα τῶν φώτων ἑκάστου τὸ ἑβδομηκοστόν, ἐκ πάντων ἡμέρας πέντε συνελεῖν καὶ ταῖς ἑξήκοντα καὶ τριακοσίαις ἐπάγειν, ἃς νῦν ἐπαγομένας Αἰγύπτιοι φκαλοῦσι καὶ τῶν θεῶν γενεθλίους ἄγουσι.*

Zug folgt mit blinder oder physischer Nothwendigkeit auf den andern, sondern es herrscht die Nothwendigkeit, welche der Zweck an die Hand giebt. Durch jeden Zug ist man zu einem andern genöthigt, der nach den Umständen für uns am Besten und Vortheilhaftesten ist, und obgleich frei und spielend bewegen wir uns doch in den engen Bahnen der bestimmten allein möglichen Fälle und nach dem Gesetze vernünftiger Zweckmässigkeit. Ist diese Auffassung nun nicht bloss hineingetragen? Ist sie griechisch? und ferner ist sie Heraklitisch?

a. Gewöhnliche Bedeutung dieses Spiels in den Vergleichungen.

Dass sie griechisch ist, sehen wir z. B. in dem Citat bei Hesychius, wo es offenbar wegen der durch jeden Zug nothwendigen Veränderung mit Rücksicht auf unser Interesse heisst: „Brettspielend wandle deinen Sinn zum Bessern" (*πεσσεύων μετατίθεσο τὴν γνώμην ἐπὶ τὸ κρεῖττον*); oder Aesch. Suppl. 12, wo die Anordnung des Vaters Danaus mit diesem Bilde (*Δαναὸς δὲ πατὴρ καὶ βούλαρχος . . . τάδε πεσσονομῶν*) als Brettstein-regierend ohne Weiteres bezeichnet wird, wobei der Sinn verbietet, an zufällige Grillen zu denken, sondern wo umgekehrt grade die fürsorgende Berathung für den besten Zug, d. h. für die beste Wahl ausgedrückt werden sollte. In grösserem philosophischen Zusammenhange beweist es uns aber Plato de legg. 903 B ff.*),

---

*) Legg. 903 B. *ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ* (hierfür setzt er weiter unten schlechtweg *πεττευτῇ* an die Stelle) *πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ.* — 903 D. *οὐδὲν ἄλλο ἔργον τῷ πεττευτῇ λείπεται πλὴν μετατιθέναι τὸ μὲν ἄμεινον γιγνόμενον ἦθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χείρονα, κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἕκαστον, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ.*

wo er lehren will, wie „der, welcher für das Ganze sorgt, Alles für die Rettung und Vollkommenheit des Ganzen zusammengeordnet hat, so dass auch jeder Theil davon nach Möglichkeit das Gebührende leidet und thut", dass „der Theil für das Ganze, nicht das Ganze wegen des Theils geschaffen wird", und dass „weil die Seele, die bald mit diesem, bald mit jenem Körper zusammengeordnet ist, allerlei Wechsel erleidet, darum dem Brettspieler (πεττευτῇ, d. h. Gott) nichts anderes übrig bleibt, als umzuwechseln und den besser gewordenen Charakter an einen besseren Platz zu bringen, den schlechteren an einen schlechteren, einen jeden nach dem ihm Gebührenden, damit er das ihm zukommende Loos erhalte". „So ist also zu diesem Zweck festgefügt, dass, wie beschaffen etwas geworden ist, es darnach immer auch seinen entsprechend beschaffenen Sitz und Platz erhalte" *), und „dass, wenn etwas sich verändert, es sich nach der Ordnung und nach dem Gesetz der Nothwendigkeit an seinen Ort bewegt" **). Nach Plato sind hier also die Bewegungen in der Natur, z. B. wenn aus Feuer beseeltes Wasser (οἷον ἐκ πυρὸς ὕδωρ ἔμψυχον) wird, und alle Veränderungen in der Welt zu vergleichen mit dem Verschieben der Steine im Brettspiel, indem der Brettspieler nach dem Gesetz der Nothwendigkeit (κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμιον) einen unaufhörlichen Platzwechsel vornimmt, wie es sich jedesmal nach der veränderten Beschaffenheit der Dinge anders und anders geziemt. Dass die Vorstellung des Zufalls also nicht nothwendig in den Begriff des Brettspiels gehört und dass die Griechen vielmehr eine zweckmässige und vernünftige Weltordnung

*) Legg. 904 B.
**) Ibid. 904 C.

durch den Vergleich mit dem Brettspiel sich verdeutlicht haben, ist hierdurch bewiesen*).

b. Heraklit kann das Brettspiel nicht mit dem Würfelspiel verwechseln.

Man könnte nun vielleicht auch schon aus dieser Stelle und besonders aus dem Beispiel des Feuers, das

*) Darum erschien mir auch Simrock's Uebersetzung der Edda unzuverlässig; denn er lässt Wöluspa 8 von den Göttern sagen: „Sie warfen im Hofe heiter mit Würfeln und darbten goldener Dinge noch nicht." Dies passt nicht zu der Beschäftigung der Götter. Vers 6 heisst es von ihnen: „Da gingen die Berather zu den Richterstühlen, hochheilige Götter hielten Rath. Der Nacht und dem Neumond gaben sie Namen, hiessen Morgen und Mitte des Tags, Unter und Abend, die Zeiten zu ordnen." Wo aber die Bewegung der Gestirne, und des Mondes wie der Sonne im Besonderen, schon als regelmässige und geordnete erkannt ist, da kann dieses Spiel der Götter nicht als ein dem Zufall unterworfenes Würfelspiel betrachtet werden; sondern es ist wohl a priori wahrscheinlich, dass hier eine ähnliche Vorstellung zu Grunde liegt, wie die oben bei den Aegyptern erwähnte, wonach die Differenz des Mond- und Sonnenjahrs durch das Schachspiel des Hermes mit der Selene ausgeglichen wird, da er ihr den 70. Theil des Lichts abgewinnt und daraus die fünf das Sonnenjahr ergänzenden Tage bildet. Herr Prof. Leo Meyer, den ich als linguistische Autorität wegen der Simrock'schen Uebersetzung befragte, erwiederte mir: „Ich finde nirgends einen bestimmten Beweis dafür, dass das altnordische ‚tefldu' (Vers 8) durchaus vom Würfelspiel gebraucht sein müsse; in späterer Zeit findet sich auch ‚tefla skâk' ‚Schach spielen' verbunden. Das zu Grunde liegende ‚tafl' wurde dem lateinischen ‚tabula' entlehnt und bezeichnet zunächst ohne Zweifel nur allgemein ‚Spielbrett', wenn es auch früh schon ebenso wie das entsprechende althochdeutsche ‚zabal' hie und da speciell vom Würfelspiel gebraucht erscheint. Auch im Mittelhochdeutschen ist ‚zabel' noch ein allgemeineres Wort für ‚Brettspiel', das in Zusammenfassungen genauer unterschieden wird; ‚schâchzabel' ist das geläufige Wort für ‚Schachspiel', ‚wurfzabel' soll ein unserem Triktrak ähnliches Spiel bezeichnen, bei dem Würfel gebraucht wurden."

sich in beseeltes Wasser verwandelt, eine Anspielung auf Heraklit ableiten wollen*); ich mag das aber nicht weiter betonen, weil man doch nur bis zur Wahrscheinlichkeit dabei vordringen kann. Dagegen wollen wir sehen, wie durch Heraklit's Worte selbst seine Meinung erklärt wird. Dabei kommt uns gleich die hübsche Geschichte zu Statten, die Diogenes der Laertier erzählt, wie Heraklit, erzürnt über seine Mitbürger, in den Tempel der Artemis ging und mit den Kindern Würfel spielte (παῖζε). Seine Rechtfertigung über diese sonderbare Beschäftigung zeigt seinen Sinn: „Ist dies nicht besser, Ihr Elenden, als mit Euch Staatsgeschäfte zu betreiben?" Die Epheser hatten nämlich die aristokratische Fürsorge für die Tugend aufgegeben und wollten keinen in der Stadt dulden, der besser wäre, als sie, geschweige denn ihm einen höheren, bevorzugteren Platz bei sich einräumen, weil sie alle gleich wären. So war denn der Würdigkeit die Ehre versagt, nach Heraklit's Auffassung, und durch die allgemeine Gleichheit der Staat dem Zufall preisgegeben, wie ja auch Sokrates diese demokratische Gesinnung durch den Vergleich mit dem Steuermann, der durch's Loos gewählt wird, verurtheilt. Darum ist's besser, mit den Kindern, die noch nicht der Vernunft folgen können, Würfel zu spielen, als mit Männern wider Recht und Vernunft in Staatsgeschäften zu würfeln. Diese symbolische Handlung sollte seinen Mitbürgern also zur Züchtigung und Verachtung geschehen, weil dieselben darin das

*) Zeller erinnert Phil. d. G., S. 536 hieran. Sein „vielleicht" ist mit ein Zeichen dafür, dass er wohl die gänzlich verschiedene Auffassung des πειστικός bei Plato und Bernays fühlte. Wäre er näher darauf eingegangen, so würden die oben dargelegten Motive ihn von vornherein gegen Bernays' Deutung skeptischer gemacht haben.

Kindische, Vernunftlose und Männern Ungeziemende wahrnehmen mussten. Unmöglich konnte also Heraklit das Brettspiel in gleichem Sinne verstehen wie das Würfelspiel, bei welchem wir durch Vernunft und Kunst nichts vermögen und wobei der Zufall, nicht der Würfelnde Ursache des besseren oder schlechteren Wurfes ist*); Heraklit konnte den Gott, „gegen den der weiseste Mensch nur wie ein Affe erscheint", unmöglich mit einer Vergleichung beehren, die er zur Verhöhnung seiner Mitbürger geeignet fand**).

---

*) Stephanus bemerkt s. v. πεσσός S. 1006 gegen die Ableitung des Wortes πεσσός von πεσεῖν: „Quae ratio firmior esset, si πεσσός acciperetur etiam pro κύβος s. βόλιον, quorum jactus fortuitus est: contra autem τῶν ψήφων positio et promotio artis est, non casus." — Interessant ist auch, hier die Stelle aus Plato's Gesetzen, p. 820 D, zu vergleichen, wo das Brettspiel mit der Mathematik verglichen und zwar als weit weniger geistreich, aber doch als verwandt mit dieser bezeichnet wird: Ἔοικε γοῦν ἥ τε πεττεία καὶ ταῦτα ἀλλήλων τὰ μαθήματα οὐ πάμπολυ κεχωρίσθαι. Während Ast des Gegensatzes wegen das οὐ streichen will, vertheidigt Steinhart mit Recht die überlieferte Handschrift, „da auch das Brettspiel auf gewissen Berechnungen beruhte, wie unser Schach- und Damenspiel" (Anmerk. 124 z. d. G.). Nach meiner Meinung spricht sonst noch sowohl der Rhythmus der Rede für Beibehaltung des οὐ, als auch, da dieser Grund als zu subjectiv gelten möchte, Plato's Vergleichung der göttlichen Weltordnung mit dem Brettspiel. Dieses kann, wenn der Platonische Gott ein Brettspieler ist, unmöglich wie das dem Zufall unterworfene Würfelspiel in einen weiten Abstand von der Mathematik gestellt werden. Darum erklärt auch der Sophist Timäus ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος λέξεων das Wort πεττεία so: ἡ διὰ ψήφων παιδιά· ἔστιν δ' ὅτε καὶ γεωμετρίαν λέγει.

**) Schuster stimmt, wie schon oben bemerkt, mit dieser Deutung des Brettspiels überein. Er nennt es ein „Verstandesspiel".

Der Krieg in den Dingen (διαφερόμενος).

Wenn wir nun nicht blos verneinend über Heraklit's Ausspruch forschen wollen, so fragen wir wohl am besten zuerst, was das letzte der von Lucian in seiner Philosophenauction angeführten Worte bedeutet: „Was ist das Leben?" Heraklit: „Ein Kind, ein spielendes, die Brettsteine setzend", und dann folgt das schwer verständliche Wort *διαφερόμενος**). Wieland's Uebersetzung: „Ein Kind, das mit Steinchen spielt und ohne Absicht hin und wieder läuft", ist nur zu erwähnen, um zu zeigen, dass man bei jenen Worten nicht so ohne Weiteres das Richtige denken muss.

Prüfung der Conjectur von Bernays.

Ebenso wenig scheint mir aber Bernays das Richtige getroffen zu haben, der zwar den Heraklitischen terminus *διαφερόμενος* darin mit gewohnter Sicherheit erkannt hat, aber zugleich mit zu grosser Kühnheit die Ueberlieferung verbessern will, indem er *συν-διαφερόμενος* schreibt und diese Bezeichnung „vollkommen klar" nennt, weil sie „das Zusammen- und Auseinanderstreben in ein Wort fasst und als Heraklitisch gewährleistet werde durch Plato's Zeugniss (Soph. p. 242 e): *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*". Diese Conjectur würde uns mit einem nicht unwichtigen philosophischen terminus bereichern; ich begreife aber nicht, wie durch Verknüpfung beider Präpositionen der von Bernays entwickelte Sinn gewonnen werden kann; denn *συνδιαφέρω* heisst wohl, wie bei Stephanus angegeben wird, cum alio perfero, tolero oder adjuvo in tolerando, oder wie bei Suidas *συνδιέφερε, συνεκρότει, συνηγωνίζετο*, aber nichts von der

*) Lucian. Vitt. auct. 14. Agor.: *Τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστι*; Heracl.: *Παῖς παίζων, πεσσεύων διαφερόμενος.*

Bernays'schen Deutung, und ebenso wenig hilft das scholion: συνδιαμαχόμενος, welches doch auch nur simul pugno cum aliquo enthalten kann. Wenn Zeller*) die Deutung von Bernays annimmt und durch ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος erläutert, so fehlt dabei durchaus die Rechtfertigung aus dem griechischen Sprachgebrauch. Und sollte Heraklit sich ohne Rücksicht auf die Sprachbildung nach seiner Façon das Wort gebildet haben, so würde ich erst verlangen, irgend eine Stelle zu sehen, wo es sich ohne Conjectur vorfände. Seltsam wäre es doch aber, dass alle die Schriftsteller, welche noch den ganzen Heraklit lasen, grade diesen prägnantesten und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch widersprechenden Ausdruck sollten überall nicht der Mühe werth gehalten haben, zu überliefern und zu commentiren.

Neue Erklärung der Stelle. Das Brettspiel bedeutet den Krieg im Wesen der Welt.

Im Streit mit sich übersetze ich das Wort διαφερόμενος, oder uneinig oder entzweit oder kriegführend**); aber bedenken wir wohl, dass Heraklit nicht von einem Streit mit Andern spricht, sondern nur von dem Zustande der Entzweiung, der Uneinigkeit, des Streites. Und daraus folgt auch die Erklärung, welche ich für allein hinreichend halte, nämlich, dass damit der Krieg (πόλεμος) gemeint ist; denn nach Heraklit ist „der Krieg der Vater und König der Dinge", also muss das spielende Gott-Kind, welches die Herrschaft der Welt hat, der Krieg sein. Und wie konnte er diesen Gedanken anschaulicher darstellen, als dass er diesen Krieg als ein Brett-

*) Zeller, Phil. d. Gr., 3. Aufl., Bd. I. S. 536. Anm.

**) Hesychius: διαφερόμενοι· μαχόμενοι.

spiel bezeichnet, welches das Gottkind oder die Welt mit sich selbst spielt. So ist es einig im Streite mit sich, und so treffen alle die schönen dunkeln Worte zu, die auch den gewählten Ausdruck *διαφερόμενος*, der den Krieg im Wesen der Dinge bedeutet, noch besonders erläutern, z. B. „dass aus den streitenden (*διαφερόντων*) Tönen die schönste Harmonie werde und alles im Streit entstehe"*), „dass im Streit (*διαφερόμενον*) alles sich immer vertrage"**), dass das Eine sich entzweit (*διαφερόμενον*) mit sich selbst vertrage, wie die Harmonie des Bogens und der Lyra"***). Es ist überflüssig, noch mehr Stellen anzuführen, da ja der ganze Heraklit aus dieser Anschauung spricht†).

---

*) Arist. Eth. Nicom. VIII, 2. Bekk. p. 1155 b. *ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*

**) Plat. Sophist. p. 242 E: *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται.*

***) Plat. Sympos., p. 187 A: *τὸ ἓν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.* Die analogen Citate und die Kritik ihrer Auslegung s. bei Zeller (Phil. d. Gr., 3. Aufl., Bd. I, S. 548, Anm. 3).

†) Ich habe schon erwähnt, dass Schuster die tiefere Bedeutung des Brettspiels erkannt hat; da er aber „nach der wahrscheinlichen Verbesserung von Hemsterhuys (T. I, p. 554 ed. Amstelod.)" *συνδιαφερόμενος* lesen will und dadurch mit in den Weg von Bernays fortgezogen wird, so entgeht ihm der schon halb gewonnene Vortheil. Wenn Schuster, um die seit Bernays' Conjectur herrschende Erklärung vom Aufbauen und Zerstören herauszubekommen, *διαφέρειν* durch „Zerstreuen" mit Erinnerung an die *ψῆφοι* übersetzt, so übersieht er, dass *πεσσεύων* gar nicht heisst: „Steine auf dem Brettspiel setzen", sondern „Brettspielen" im Allgemeinen, so dass also ein solcher Gegensatz, wie der vom Aufstellen und Zusammenwerfen der Steine, durch die gegebene Stelle in keiner Weise indicirt ist. Die drei Prädicate *παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος* stellen eine fortschreitende Erklärung vor; denn das Spiel wird näher bestimmt als Brettspiel und dieses als ein Krieg. Da also die Erklärungen von Bernays und Schuster theils auf Conjecturen ohne hinreichenden Beweis, theils auf einem in der

Wenn nun so das Wort διαιτώμενος erklärt ist, so wird auch der Brettspiel-Vergleich aus Heraklits sonstigen Aussprüchen deutlich; denn auch dieses gleicht dem beständigen Fluss der Dinge, in welchem nichts bleibt, sondern Alles fortwährend seine Stelle wechselt und dabei doch einem ordnenden Gesetze, wie der Regel des Spiels, gehorcht. So sagt Heraklit bei Plutarch: „Dasselbe ist das Lebende und Todseiende, das Wachende und Schlafende, das Junge und Alte; denn dieses wird im Wechsel der Veränderung zu jenem, und aus jenem wird in neuem Wechsel wieder dieses.“*) Wie wir ja auch bei Eusebius von ihm hören, dass „in dieselben Ströme immer anderes und anderes Wasser zufliesst“, so dass man nicht zweimal in denselben Strom steigen kann. Ja, diese Veränderungen heben nach Heraklit sogar das Sein auf, da „man das sterbliche Wesen nicht zweimal in demselben Zustand berühren kann, indem er (wohl der Gott) in der Heftigkeit und Raschheit des Wechsels so sehr immerfort zerstreut und wieder sammelt, dass er das Seiende niemals zum Sein fertig bringt, sondern nicht nachlässt und das Werden nicht zur Ruhe stellt“**). Wie nun im Brettspiel die Stellen allein fest sind und die Steine an alle Stellen kommen können in beständiger Veränderung, da jeder Zug nur den folgenden zum Werden treibt, so spielt der Gott auch mit den Dingen und macht aus Feuer Luft und Wasser und Erde und wieder umgekehrt und tauscht Alles gegen

---

Stelle nicht gegebenen Wortlaute beruhen: so halte ich meine Erklärung für die natürlichste und einfachste, da sie sowohl den ganzen Wortlaut der Stelle beibehält, als auch mit den bekanntesten Grundsätzen Heraklit's übereinstimmt.

*) Plutarch. Consol. ad Apoll., vol. VII, p. 329 Mullach 46.

**) Plut. de E. c. 18. Man darf wohl als Subject den Gott oder das Feuer setzen, da die Mullach'sche Emendation ὀξύτης καὶ τάχος zu den letzten Verben nicht wohl passt.

Feuer ein und macht oben zu unten und unten zu oben u. s. w. Und dieser beständige Wechsel ist nach Heraklit ein beständiger Krieg wie beim Brettspiel, und in Beidem herrscht das Gesetz, die Nothwendigkeit. Wenn desshalb Heraklit seinen Vergleich mit dem Brettspiel auch nicht so in's Einzelne ausgeführt und gerechtfertigt hat, so müssen wir den dunkeln Ephesier doch so erklären; denn die Wieland'sche und Bernays'sche Auffassung, wonach bei dem Spiel nur die Seite des Zufalls hervorgekehrt wird, scheint mir in Widerspruch mit allem zu bestehen, was wir von Heraklit wissen, während die obige Auslegung mit allen seinen Aussprüchen im Einklange bleibt.

§ 3.

Der täglich neue Helios.

Da ich nun durch dies auffallende Zusammenstimmen des Heraklitischen Gottkindes, welches die Herrschaft der Welt führt, mit dem ägyptischen Horus aufmerksam wurde auf etwaige weitere Elemente ägyptischer Theologie und Kosmologie: so überraschte mich sofort auch ein anderer Gedanke bei Heraklit, der unmittelbar an ägyptische Weltanschauung erinnert. Ich meine die merkwürdige, in Griechenland sonst, wie mir scheint, fremde Vorstellung, dass die Sonne jeden Morgen neu sich aus den Dünsten der Erde bilde und jeden Abend wieder erlösche*). Diese Vorstellung muss zu-

*) Fragm. 33 Mullach. Alex. Aphrod. in Arist. Meteorol. fol. 93 a: *οὐ μόνον ὡς Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου.*

erst von Heraklit aufgebracht sein und gewissermassen ihm allein gehören, da sie überall, wo sie von den Alten erwähnt wird, nur mit Heraklit's Namen zusammensteht. So sagt z. B. Plato scherzend von seinen Zeitgenossen, dass ihre in jungen Jahren eifrige Beschäftigung mit der Philosophie gegen das Alter hin noch viel mehr erlösche als die Herakliteische Sonne, da sie nicht wieder angefacht werde*). Nach Plato's Meinung ist die Philosophie eine Beschäftigung, die im Alter wachsen müsste; man sieht aber, dass die zum Vergleich herangezogene Vorstellung von der Sonne als dem Heraklit eigenthümlich betrachtet wird.

Es ist wichtig, diese Eigenthümlichkeit der Vorstellung hervorzuheben, da man neuerdings geneigt ist, die astronomischen Lehren Heraklit's auf Anaximander's Vorgang zurückzuführen**). Anaximander aber hat, wie ich zu zeigen versuchte***), eine durchaus verschiedene Auffassung, da er von einem Erlöschen der Sonne nichts weiss. Seine Sonne ist aus Zerreissung der Feuerborke, welche um die ganze Welt als Kugelmantel lag, entstanden und geht daher im Kreise um die Erde, ohne zu erlöschen und ohne der Wiederentfachung zu bedürfen. Wir müssen deswegen mit grösserer Genauigkeit die verschiedenen Lehren der Alten sondern.

Darin stimmten die Aelteren alle überein, dass die

*) Plato de republ. 498 a: *πρὸς δὲ τὸ γῆρας — — ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται.*

**) Schuster S. 121: „Heraklit folgt hier fast durchgängig dem Anaximander. Dieser hält auch die Gestirne für Feuer, welches durch die Ausdünstungen der Erde unterhalten werden muss.“ Ebenso S. 125, Anm. 1.

***) Vergl. meine Stud. z. Gesch. der Begr. (Berlin, Weidmann 1871), S. 7 ff.

feurigen Massen, welche den Himmel erfüllen, einer Erneuerung oder, wie sie sagten, einer Ernährung bedürften, und nur Anaximenes scheint mir davon abzugehen, da er zwar eine Entstehung der Gestirne aus den feurigen Auscheidungen der Erde lehrte, aber dann eine Krystallisirung dieser Gasströme zu festen Körpern annahm*). Thales jedoch, Anaximander und Xenophanes glaubten an einen fortwährenden Stoffwechsel zwischen Himmel und Erde, und nur in diesem Punkte stimmen sie mit Heraklit überein. Darum nennt Aristoteles zwar den Heraklit als einen Hauptvertreter dieser Lehre, gebraucht aber den Plural, wenn er sagt: „Alle die früheren Physiologen wären lächerlich, so viel ihrer eine Ernährung der Sonne durch die Feuchtigkeit angenommen hätten.“**) Denn, meint er, all das von der Sonne in die Höhe gezogene und verdampfte Wasser käme in regelmässigen Zeiten als Regen wieder herunter und diene ebenso wenig zur Ernährung der Sonne und der Gestirne, wie der Dampf, der aus dem im Kessel kochenden Wasser aufsteige, zur Ernährung des darunter brennenden Feuers etwas beitrage.

Wenn diese Kritik sich also gegen alle die Physiker richtet, welche einen Stoffwechsel zwischen Himmel und Erde annehmen, so muss im Uebrigen bemerkt werden, dass Anaximander und Anaximenes die Sonne in gleichem Abstande um die Erde im Kreise gehen liessen, wobei kein Grund eines periodischen Erlöschens stattfinden kann, da die Sonne nirgends das feuchte Element berührt. Xenophanes aber läugnet zwar die Kreisbewegung***), nimmt jedoch einen mit der Erdoberfläche

*) Ebendas. S. 84 ff.

**) Meteorol. II, 2 355 a. 12 sqq.: *γελοῖοι πάντες, ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ.*

***) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 611.

parallelen Lauf der Sonne an, so dass der Untergang der Sonne für die hier lebenden Menschen mit dem Aufgang derselben für die weiter im Westen wohnenden zusammenfalle. Der Untergang ist also kein Erlöschen. Während Anaximander und Anaximenes daher immer dieselbe rotierende Sonne glaubten, lehrten Xenophanes und Heraklit, dass dieselbe Sonne nie wiederkehre, sondern täglich eine andere erscheine: Heraklit aber, weil sie beim Untergang erlösche, und Xenophanes, weil sie ohne zu erlöschen aus unserem Gesichtskreise sich fortbewege und eine andere, die schon lange vorher sich entzündet habe, in unseren optisch und also geographisch beschränkten Horizont eintrete. Diese Theorien sind darum alle von einander verschieden, und man muss die Eigenthümlichkeit Heraklit's streng abzuscheiden wissen.

Urheber dieser Lehre ist nicht Heraklit.

Es steht nun offenbar nichts im Wege, anzunehmen, Heraklit sei ohne Lehrer durch sich selbst auf diese wunderlichen Gedanken gekommen: denn irgend einer muss doch zuerst diese Anschauung in die Welt setzen. Warum soll nicht Heraklit dieser erste sein? Allein, wenn man nun grade dieselbe Anschauungsweise schon Jahrtausende vor Heraklit in grossen religiösen Traditionen, sowohl in schriftlichem Ausdruck als auch in zahllosen Bildern verbreitet sähe, so scheint mir, würde zunächst der Verdacht entstehen, Heraklit habe irgendwie Kunde von diesen Bildern und Lehren erhalten und sei ihnen gefolgt.

Brugsch und Lepsius über die ägyptische Kosmologie.

Nun schreibt Brugsch über die ägyptische Kosmologie[*]: „Der Eingang zu dem grossen Strome ist im

---

[*] Brugsch, Die ägypt. Gräberwelt, S. 7.

Osten, wo allmorgentlich der Sonnengott als Kind geboren aus der Feuchtigkeit emporsteigt.“ Und ferner: „Das Thor zum Reiche der Schatten wurde im Westen liegend gedacht, am Berge der Abendröthe, da wo die Sonne täglich zu Rüste geht, wo sie stirbt.“ Und Lepsius*): „Der höchste Gott in dieser Körperwelt ist Ra die Sonne, in der jenseitigen Geisterwelt Osiris. Wie aber hinter jeder irdischen Erscheinung eine geistige verborgen ist, so ist auch Ra nur die irdische Manifestation des Osiris; Osiris ist „die Seele des Ra“; er wandelt selbst durch die diesseitige Welt als Ra und ändert nur den Namen und die Existenzform, wenn er allabendlich in seiner jenseitigen eigentlichen Heimath bei sich selbst wieder anlangt, wo er die Regierung als Osiris führt, wie er sie hier als Ra geführt hatte. Am nächsten Morgen erzeugt er dann wieder von neuem aus sich den Ra in seiner verjüngten Form als Horus-Ra, den Kreislauf stets von vorn beginnend. Darauf beruht die geschichtlich aufgefasste Erzählung, die wir auf den Denkmälern, wie bei den Schriftstellern wiederfinden, dass einst Osiris selbst, nämlich als Ra, auf Erden regiert habe, dann aber sterbend die Regierung der jenseitigen Welt übernommen und die diesseitige Welt seinem Sohne Horus, dem verjüngten Ra, zu regieren überlassen habe.“ Und weiter unten**): „Das Wesentliche ist, dass sich der Verstorbene mit dem Xem-Hor identificirt, welcher der aus dem Osiris hervorgehende, wieder auferstehende verjüngte Ra ist, der Ra des folgenden Tages, die jeden Tag jung und neu aus dem Urgewässer aufgehende Sonne.“

*) Lepsius, Aelteste Texte des Todtenbuchs, S. 46.

**) Ebendas., S. 52.

Bestätigung durch das Zeugniss Plutarch's.

Aber auch den Griechen ist diese ägyptische Lehre bekannt gewesen, wie wir unter Anderem bei Plutarch sehen, der die bildliche Sprache der Aegypter vor etwa daraus abzuleitenden, unwürdigen Vorstellungen von den Göttern vertheidigen will. Wie sie nicht in eigentlichem Sinne den Gott Hermes einen Hund nennen, so „meinen sie auch nicht, dass Helios als neugeborenes Kind aus dem Lotos sich erhebe, sondern sie stellen so den Sonnenaufgang dar, um die Entzündung der Sonne aus dem Nassen anzudeuten"*). Darum fährt der Plutarchische Serapion auch heftig auf die Stoische Lehre los, die er die Stoische Tragödie nennt, wonach die Sonne zu einem erdgeborenen Thiere werde oder zu einer Sumpfpflanze, indem man sie in das Vaterland der Frösche und Schlangen versetze**). Die Stoiker folgten hierin Heraklit, und Plutarch hat richtig gesehen, dass diese Vorstellung aus Aegypten stammt. Die Sumpfpflanze ist der ägyptische Lotos, auf dem der neugeborene Horus, d. h. die aufgehende Sonne, sitzt, und die Schlange wird ebenso von den Aegyptern beständig als Symbol des Gottes auf der heiligen Sonnenbarke und auf dem Lotos und sonst gebraucht.

Wir sehen hieraus also auf's Deutlichste, dass die

---

*) Plut. de Isid. et Osir. ed. Parthey, p. 17: *οὐδὲ τὸν Ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι βρέφος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσιν, τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἄναψιν αἰνιττόμενοι.* Ebenso de Pythiae orace. XII, p. 267 Hutt. *εἶτ' Αἰγυπτίους ἑωρακὼς ἀρχὴν παιδίον νεογνὸν γράφοντας ἐπὶ λωτῷ καθεζόμενον.*

**) Ibid. *αὐτοὶ δὲ γηγενὲς ζῷον, ἢ φυτὸν ἕλειον, ἀποφαίνετε τὸν ἥλιον, εἰς βατράχων πατρίδα ἢ ὕδρων ἐγγράφοντες. ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τὴν Στωϊκὴν ἀναθώμεθα τραγῳδίαν.*

Sonne schon lange vor Heraklit dieselben täglichen wunderbaren Entzündungs- und Erlöschungsschicksale bei den Aegyptern durchzumachen hatte*).

Proclus zeigt die Verbindung der alten Theologie und Kosmologie.

Die Alten haben aber nicht nur diese theologische Deutung der kosmischen Phänomene gekannt, sondern auch den Gang der Tradition verfolgt. Denn Proclus giebt klar den theologischen Hintergrund der berühmten Heraklitischen Worte von der „täglich neuen Sonne" (*νέος ἐφ' ἡμέρῃ*) an und zeigt uns im Dionysus die Brücke, welche von Aegypten nach Griechenland führt. Er will die „jungen Götter" in Plato's Timäus erläutern, und nach mehreren möglichen Deutungen sagt er: „Oder ist die wahrste Auslegung die, dass auch ihre Einheit junger Gott (*νέος θεός*) genannt wird; denn den Dionysus haben die Theologen mit dieser Anrede bezeichnet, und er ist ja der ganzen zweiten Weltbildung Einheit; denn Zeus machte ihn zum König (*βασιλέα*) aller innerweltlichen Götter und theilte ihm die höchsten Ehren zu, obgleich er ein junger und lallender Schmauser (*καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ*) war; aus diesem Grunde (!) pflegen sie auch den Helios einen jungen Gott zu nennen, und aus diesem Grunde sagt Heraklit: Helios der täglich neue (*νέος ἐφ' ἡμέρῃ Ἥλιος*), nämlich unter der Voraussetzung, dass Helios Antheil habe an dem Dionysischen Wesen."**)

---

*) Es ist interessant, dass diese Vorstellung der alten ägyptischen Theologen von der Sonne sich noch heutzutage im innern Afrika findet. Die Afrika-Reisenden erzählen, ein König habe gefragt, ob wirklich dieselbe Sonne wiederkehre und nicht täglich eine neue erschiene.

**) Procl. in Plat. Tim. ed. Schneider, p. 42 D, S. 813. *ἢ τὸ*

Folgerungen: Heraklit's Helios ist Dionysos und Horus.

Um die Wichtigkeit der Stelle zu würdigen, müssen wir erstens besonders auf die Begründung achten. Proclus führt seine Erklärung des Ausdrucks „junger Gott" auf die Theologen zurück, mit denen Heraklit nicht identisch, aber wohl in Uebereinstimmung gesetzt wird. Weil dieselben nun den Dionysus als jungen, lallend schmausenden auffassen und weil Helios Dionysischer Natur sei, aus diesem Grunde werde auch Helios mit den Dionysischen Attributen, d. h. als junger Gott oder, wie bei Heraklit, als täglich neu bezeichnet. Zweitens erinnern wir uns an die obige ägyptische Theologie, die ich mit Lepsius' Worten gab, dass nämlich Osiris-Ra „die diesseitige Welt seinem Sohne Horus, dem verjüngten Ra zu regieren überlassen habe" und vergleichen damit Proclus' Worte, „dass Zeus den Dionysus zum König aller weltlichen Götter gemacht und ihm die höchsten Ehren zuertheilt habe". Damit stimmt denn auch der Bericht Herodot's, der den Osiris als den hellenischen Dionysus bezeichnet und von dessen Sohne Horus, welchen die Hellenen Apollo nennen, behauptet, er habe nach Besiegung des Typhon als letzter König Aegyptens, d. h. (nach ägyptischer Auffassung) der Welt, die Herrschaft erhalten*).

---

*γε πάντων ἀληθέστατον, ὅτι καὶ ἡ μονὰς αὐτῶν νέος καλεῖται θεός· τὸν γὰρ Διόνυσον οἱ θεολόγοι ταύτῃ τῇ προσηγορίᾳ κεκλήκασιν, ὁ δέ ἐστι πάσης τῆς δευτέρας δημιουργίας μονάς· ὁ γὰρ Ζεὺς βασιλέα τίθησιν αὐτὸν ἁπάντων τῶν ἐγκοσμίων θεῶν καὶ πρωτίστας αὐτῷ νέμει τιμάς, Καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ· διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν· καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ Ἥλιός, φησιν Ἡράκλειτος· ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως.

*) Herod. II, 144. ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν

Drittens beachten wir die Attribute des Dionysus; er wird der „junge lallende Schmauser“ genannt (*νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ*). Wer könnte es vermeiden, dabei unmittelbar an das allbekannte ägyptische Horusbild zu denken, das ich auch S. 188 oben beschrieb; Horus ist der kleine, der lallende mit dem Finger am Munde, wie die Hieroglyphen allgemein das unmündige Kind bezeichnen, und auch der wunderliche Ausdruck lallender Schmauser (*νήπιος εἰλαπιναστής*) scheint mir grade hierher zu gehören; denn ein lallender Zechgenosse in der Versammlung der Götter ist nicht anders vorstellbar, als dass er als Säugling an der Brust oder an dem Finger der Mutter schmaust, wie ihn auch die ägyptischen Statuetten allgemein wiedergeben.

Bei Heraklit haben wir in den übrig gebliebenen Fragmenten diese Ausmalungen nicht, aber wir sehen, wie das von ihm aufgenommene Motiv des Gott-Kindes diese Ausmalungen nach sich zieht und wie dies alles auf Aegypten hinweist. Denn für die ägyptische Meteorologie und Astronomie, wie für die Heraklitische sind diese Bilder leicht auszulegen, da sich ja die junge Sonne nährt an der Mutterbrust der Isis oder des Feuchten, aus dem sie entsteht, und die Herakliteer sagten, die Sonne weide ihre Nahrung am Himmel ab. Die Nahrung bilden die aufsteigenden Dünste. Dass sich diese Vorstellung dann auch auf das menschliche Gebiet übertrug und dadurch gestärkt wurde, ist ganz natürlich; denn das seelische Leben im Herzen wurde auch als unsichtbar brennendes Feuer aufgefasst, und dieses nährt sich von dem Feuchten, das im Magen

---

Ὄσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι· τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα, βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Ὄσιρις δέ ἐστι Διόννυσος κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν. Ebenso auch Plutarch de Osirid. et Is. 12 c und 13 a.

bereitet oder von der Mutterbrust dargereicht wird. Es ist daher auch leicht begreiflich, wie die Kirchenväter in dieser Heraklitischen Lehre die Ahnung des christlichen Gottkindes sahen, das, von der jungfräulichen Mutter geboren, die Herrschaft der Welt vom Vater erhalten hat. Noch heute ist die Erinnerung daran in dem italienischen „il bambino" und in dem spanischen „el niño dios" deutlich erhalten, wie auch viele unserer Weihnachtslieder den zur Identität aufzuhebenden wunderbaren Gegensatz zwischen dem Säugling in der Krippe und dem König der Welt in grotesker Weise durchführen.

Die Inschrift der Basler Statuette.

Ich möchte hier auch die Vermuthung aussprechen, dass die Inschrift des kleinen Harpokrates-Bildes in Basel noch anders übersetzt werden darf, als ich auf S. 188 versuchte. Denn die Worte „hor du anch haru neb" heissen zwar am Einfachsten: „Horus giebt Leben jeden Tag", oder, da kein Grund vorhanden, den Indicativ des Präsens zu brauchen, besser participialisch: „welcher Leben giebt", wie auch Brugsch in seiner jüngst erschienenen Grammatik (S. 57) ṭu-anχ „gebend das Leben" als gebräuchliches Particip anführt. Nun gehen wir noch einen Schritt weiter; denn das Verbum „geben" du (ṭu) wird, wie Brugsch in seinem Lexicon S. 198 und ebenso S. 1618 bemerkt, häufig für das causative *s* gebraucht, wonach also unsere Stelle als „der lebendig Machende" (ζωπυρῶν) übersetzt werden darf. Ferner muss man erwägen, dass die Aegypter, wie Brugsch in seiner Grammatik S. 59 erklärt, das Passiv oft gar nicht bezeichnen, sondern bloss aus dem Sinne errathen lassen, ob Activ oder Passiv gemeint sei. Setzen wir dies voraus, und nehmen die elliptische Construction dazu (Brugsch, S. 106), so kann man auch

lesen: „Horus, welcher lebendig gemacht wird (ζωπυρούμενος) jeden Tag", und wir hätten dann den Sinn, von welchem das Griechische Ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ die Uebersetzung zu sein scheint.

Zu bemerken ist dabei, dass das Aufgehen der Sterne und Sonne auch sehr häufig durch anχ bezeichnet wird, wofür Brugsch (Lexicon S. 199) mehrere Beispiele anführt. Für unsere Auffassung ist ein daselbst aus Dendera entlehntes Bild interessant, in welchem auf einem Nachen eine Lotusblume steht, aus der dann wiederum eine Schlange in die Höhe steigt. Die begleitende Inschrift sagt: „Es steigt empor die Schlange aus dem Lotos des Schiffes." Offenbar ist der Nachen das Sonnenschiff, der Lotos das Symbol des Wassers und die Schlange die aufsteigende Sonne. Da aber Brugsch für anχ kein anderes Beispiel anführt, das „aufgehen, aufstehen, sich erheben" bedeutete, mit Ausnahme der Gestirne, so ist vorläufig anzunehmen, dass für die ägyptische Anschauung das Aufgehen der Gestirne sich als ein Lebendigwerden (ζωπυρεῖσθαι) metaphorisch darstellte. Wir haben also keinen Grund, an der Uebersetzung etwas zu verändern; denn der jeden Tag aufgehende ist der jeden Tag lebendig werdende Horus.

Analoge Vorstellungen, von der vergleichenden Mythologie gesammelt.

Wenn hiernach die von Heraklit überlieferten Worte auf Aegypten deuten, so soll damit aber nicht der noch allgemeinere Boden mythologischer Urgeschichte abgeschnitten sein; denn man findet ähnliche Anschauungen auch anderswo. Ich citire daher nur die Worte von Adalbert Kuhn („Die Herabkunft des Feuers", S. 246), durch welche die weitreichendsten Analogien geboten werden, obgleich es mir fraglich erscheint, wie er sich dort die Umwandlung der mythenbildenden

Phantasie bis zur Erschaffung des Kindes gedacht habe. Er sagt: „Die weitere Entwicklung dieser ursprünglichen Vorstellung führte dann auch beim Dionysos zur Gestaltung des göttlichen Kindes aus dem Drehholz“ (das zur Feuerbereitung im Feuerzeug dient), „und wenn wir den neugebornen Gott namentlich in den Cultusgebräuchen als λικνίτης dargestellt finden, so muss diese Auffassung schon in sehr frühe Zeit hinaufreichen, da auch Agni in vielen vedischen Liedern als das neugeborne Kind gefeiert wird, dem die Göttinnen ihre Pflege angedeihen lassen. Aus diesem Grunde heisst er auch oft yavishtha, der jüngste, grade wie auch unsere Kobolde, die unzweifelhafte Feuergottheiten (nur gewöhnlich des häuslichen Herdes) sind, als Kinder, nicht selten auch als neugeborne Knaben, in einer Mulde liegend, dargestellt werden. In dem Alraun, der dem Kobold ganz zur Seite tritt, sehen wir diese Kindergestalt ebenfalls hervortreten, und seine Aufbewahrung in einem Schächtelchen gleicht dem in dem λίκνον liegenden Dionysos.“

Aehnlich und ganz direct ausgesprochen finden wir dieselbe Anschauung bei den Finnen*). A. Kuhn

---

*) Castrén, Finnische Mythologie, S. 55 ff., von Kuhn angezogen:

„Panu, du, o Sohn der Sonne
Du, o Spross des lieben Tages!
Heb' das Feuer auf zum Himmel,
In des goldnen Ringes Mitte,
In des Kupferfelsens Innre,
Trag es, wie ein Kind zur Mutter,
In den Schooss der lieben Alten.
Stell' es hin am Tag zu leuchten,
In den Nächten auszuruhen,
Lass es jeden Morgen aufgeh'n,
Jeden Abend niedersinken.“

bemerkt zu der Stelle am angeführten Orte S. 113, „dass sich aus diesem und einem anderen Gedichte ergebe, dass Panu, der Gott des irdischen Feuers, zugleich der Entzünder des himmlischen Sonnenfeuers sei, und wenn er aufgefordert wird, das Feuer in des goldenen Ringes Mitte zum Himmel hinaufzuheben, so wird damit nur die Neuentzündung des am Abend verloschenen Sonnenfeuers ausgesprochen".

Diese allgemeinen Analogien sind sehr beachtenswerth, wir dürfen aber nicht in Bausch und Bogen an dergleichen erinnern, sondern müssen aus der Menge dasjenige auswählen, was in allen seinen specifischen Eigenthümlichkeiten für Heraklit's Theologie den Schlüssel giebt.

Der Herakles der Ephesier.

Es ist nun interessant, zunächst zu untersuchen, wie weit das ephesische Heiligthum dem Heraklit die zugehörigen Anschauungen und Mythen für seine Gottes- und Weltideen liefern konnte. Da haben wir erstens die grosse Mutter Artemis, die nicht als jungfräuliche, sondern, wie Preller sich richtig ausdrückt, als „mütterlich und ammenartig" mit vielen Brüsten dargestellt wurde. Sie ist Geburtsgöttin und nach Art der Isis Ernährerin des Gottes. Dies bringt nun, wie mir scheint, schon von selbst die Vorstellung herbei, dass das Ernährte ein Kind ist. Der König der Welt als Säugling und spielendes Kind ist also eine naheliegende Vorstellung, vorzüglich wenn man hinzunimmt, dass Isis oder Artemis die ernährende Feuchtigkeit bedeutet, aus der schon nach Thaletischer Astronomie die Sonne als Helios entsteht, und dass dieser Helios jeden Tag von neuem geboren und gross gesäugt werden muss.

Auch die wilde Bewegung und der stürmische und fanatische Geist bei dem Cult dieser Göttin erinnert

deutlich an die Amme (τιθήνη) Plato's, die in fortwährendem Schaukeln begriffen ist und das Prinzip des Werdens bedeutet. Plato hat diese ewige und tumultuarische Bewegung zur Geburt dem Heraklit entlehnt, wie er selbst und Aristoteles bezeugt.

Dass Heraklit zweitens auch den Dionysuscult vertheidigt, indem er auf seinen mystischen Sinn hinweist, haben wir schon gesehen*). Durch den Dionysus war ihm also der junge Gott auch nahegelegt.

Drittens dürfen wir aber noch an den Herakles denken, der in Ephesus neben der Artemis eine grosse Verehrung genoss. Die Münzen, welche Schuster anführt, um es wahrscheinlich zu machen, dass die Ephesier ihrem berühmten Landsmann durch Prägung als Revers der Artemis und der Kaiser ihre Anerkennung hätten zollen wollen, kann ich nicht in diesem Sinne erklären**).

*) Vergl. meine Neuen Stud. I, S. 30.

**) Eine andere Deutung versucht der Verfasser des vierten Briefes Heraklit's (Bywater, S. 71) freilich nicht für die Münzen aber für die Inschrift des Altars. Der Verfasser muss nach seinen Andeutungen (*εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πεντακοσίους ἀναβιῶναι*) 500 Jahre nach Heraklit also etwa im ersten Jahrhundert nach Christus gelebt haben, in welcher Zeit das Studium Heraklit's mit besonderer Begeisterung wieder auflebte und die damals schon blühende (Philo) Gnosis mächtig zu inspiriren begann. Er vertheidigt Heraklit gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit: *ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ ᾧ ἐφέστηκα, τὸ ἐμὸν ὄνομα, θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἐμαυτόν*, und löst die Schwierigkeit durch Interpunktion, indem er die Endung *τῳ* als Artikel betrachten will: *ΗΡΑΚΛΕΙ ἐπέγραψα ΤΩΙ ΕΦΕΣΙΩΙ τὸν βωμὸν πολιτογραφῶν ὑμῖν τὸν θεὸν, οὐχ ΗΡΑΚΛΕΙΤΩΙ.* Die mir vorliegende Münze hat aber den Nominativ und ist vielleicht auch ein paar Jahrhunderte später geprägt. Es wird also auch in Bezug auf den Altar nur eine feine Sophistenwendung sein, die das Problem nicht löst, sondern eher bezeugt, dass wirklich eine Apotheose Heraklit's stattgefunden hatte oder dass dies Wort ähnlich wie Il. II, 653. *Τληπόλεμος δ' Ἡρακλείδης, ἠΰς τε μέγας τε*

Schuster führt mehrere von Mionnet beschriebene Münzen an*). Ueberall aber steht: „Portant un bâton nodeux sur le bras", oder „tenant de la gauche un bâton en l'air" und bei Ramus: „sinistra clavam tenens" und bei Rasche: „sinistra clavam". Dass dies kein Scepter sein kann, wie Bernays will, hat Schuster richtig gesehen; er hat aber jedenfalls selbst keine deutliche Münze vor Augen gehabt, wenn er sagt: „Es sieht in der That mehr wie eine Keule aus, wenn es nicht gar nur die flache innere Hand selbst ist." — Durch die Freundlichkeit des Herrn R. Grimm erhielt ich einen sehr exacten Abdruck einer Kupfermünze der Ermitage in St. Petersburg, auf welchem die Keule so unzweifelhaft deutlich hervortritt, dass jede andere Erklärung vollständig ausgeschlossen ist. Da aber *ЄΦЄCIΩN. HPAKΛЄITOC.* darum geschrieben ist, so müsste man entweder annehmen, dass Herakles auch Herakleitos heissen könne, oder dass zufällig der ephesische Magistrat, wie Rasche will**), so geheissen habe zu Maximianus' Zeit, oder drittens vielleicht, dass der Name Herakleitos dem Cultusbild der Ephesier zu Gute kommen konnte. Diese Frage lasse ich dahingestellt; jedenfalls kann aber der Philosoph Herakleitos nicht mit der Keule dargestellt sein, sondern dies kann nur den Herakles bedeuten.

Mir ist darum am Wahrscheinlichsten, dass der Gott selbst als ἐπώνυμος für etwas uns bis jetzt Unbekanntes gemeint sei***), wie man deswegen ja

---

auch als Benennung für einen göttlichen Spross des Herakles gebraucht worden wäre.

*) Schuster, Herakleitos, S. 366.

**) Rasche, Lexicon univ. rei num. veter. 1786 s. v. Heraclitus. (R. Grimm.)

***) Bis die Frage durch numismatische Untersuchung definitiv

auch auf Münzen von Erythrae, das durch alten Heraklestempel berühmt war und auf solchen von Argos die Inschrift *ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ* findet*), ohne dass man doch den Zufall der Gleichnamigkeit der Neokoren oder Archonten zu Hülfe rufen dürfte.

Doch wollen wir lieber darauf verzichten, die Frage zu entscheiden: uns ist hier zunächst nur wichtig, dass Heraklit auch den Heraklescult vor Augen haben musste. In diesem Cult musste sicherlich auch das Kind Herakles eine grosse Rolle spielen, da die Mythen von dem Schlangenwürger in der Wiege bekannt und schöne plastische Darstellungen davon noch vorhanden sind. Die Deutung des Herakles auf die Sonne ist ausserdem unzweifelhaft, und so haben wir hier ein drittes Motiv für die Heraklitische Gottesidee.

Wenn wir auf die Münze zurückblicken, so erkennen wir in dem Heraklesbilde zwei Attribute vereinigt, die sich ebenfalls in dem Gotte Heraklit's so nachdrücklich betont finden. Denn die Keule**) erinnert offenbar an den Kämpfer***), und

---

gelöst ist, müssen allerlei Vermuthungen erwünscht sein. So könnte man auch bei der bekannten Schmeichelei der griechischen Städte gegen die römischen Herren vermuthen, Maximianus selbst sei unter dem Heraklesbilde vorgestellt, da er ja den Namen Herculius führte, durch *Ἡρακλείως* statt *Ἡράκλειος* wiedergegeben werde. Wenn z. B. die Livia als Pietas und Justitia vorgestellt wurde, so würde in unserem Falle die Apotheose durch den Namen viel leichter und gewissermassen von selbst indicirt sein. In Rom (Campidoglio) ist Kaiser Commodus als Herakles mit der Keule auf der Schulter in lebensgrosser Büste zu sehen.

*) Mion. S. IV. 239 und VI. 215.

**) In der hieroglyphischen Sprache bedeutet der Arm mit der Keule immer Gewaltthat, Kampf und Grab oder Tod oder Hades, z. B. Todtenbuch cap. 17. col. 20; gelesen t'oser oder dezer.

***) Auch der Heraklide Tlepolemos drückt diese Idee durch seinen Namen aus und erinnert an den kämpfenden Horus, den Rächer seines Vaters.

bei Heraklit ist der Krieg, der Vater und König der Welt, der auch, wie Herakles, trunken zu werden liebt und in den Hades hinabsteigt*) und ebenso wie jener siegreich wieder aufgeht. — Ebenso aber ist auf unserer Münze Herakles der Vertreter des λόγος, der Weisheit; denn die eigenthümliche Geberde der rechten Hand kann nicht wohl anders gedeutet werden. Mionnet sagt: „Portant la main droite à sa bouche" und bei einer anderen Münze: „La main droite levée, semblant indiquer quelque chose". Ramus: „Dextra sublata et quasi ori admota". R. Grimm: „Der rechte Arm ist erhoben in der Weise, wie bei der Statue des sogenannten Germanicus (ob auch auf der Münze als Andeutung eindringlicher Rede?)". Will man die genaueste Parallele für diese Geberde, so muss man die zahlreichen ägyptischen Darstellungen des Horus vergleichen, wo der nach dem Munde hindeutende Finger den λόγος bezeichnet**). In der That wurde nun Herakles ja auch

*) Vergl. meine N. Stud. I, S. 41.

**) Ueber die Deutung des nach dem Munde weisenden Fingers herrscht bekanntlich Streit bei den Aegyptologen. Da dieses Symbol bei kleinen Kindern, welche am Finger saugen, angewendet wird, so kann es offenbar kein Zeichen für Beredtsamkeit sein; andererseits finden wir aber in demselben symbolischen Gestus entschieden eine Hindeutung auf den Verstand, wovon grade der Zwist der Interpreten ausging. Ich möchte daher auf den Unterschied des λόγος προφορικός und ἐνδιάθετος aufmerksam machen. Die Vernunft kann auch in dem Unmündigen gedacht werden. Diese doppelte Bedeutung des λόγος ist aber uralt, und es fehlt so viel daran, dass sie erst bei Philo oder den Kirchenvätern hervorträte, dass sie nicht einmal bei Plato entsprungen sein kann. Plato hat sie deutlich im Sophistes, p. 263 E: *οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια; — τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος.* Für

auch auf Münzen von Erythrae, das durch alten Heraklestempel berühmt war und auf solchen von Argos die Inschrift *ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ* findet*), ohne dass man doch den Zufall der Gleichnamigkeit der Neokoren oder Archonten zu Hülfe rufen. dürfte.

Doch wollen wir lieber darauf verzichten, die Frage zu entscheiden; uns ist hier zunächst nur wichtig, dass Heraklit auch den Heraklescult vor Augen haben musste. In diesem Cult musste sicherlich auch das Kind Herakles eine grosse Rolle spielen, da die Mythen von dem Schlangenwürger in der Wiege bekannt und schöne plastische Darstellungen davon noch vorhanden sind. Die Deutung des Herakles auf die Sonne ist ausserdem unzweifelhaft, und so haben wir hier ein drittes Motiv für die Heraklitische Gottesidee.

Wenn wir auf die Münze zurückblicken, so erkennen wir in dem Heraklesbilde zwei Attribute vereinigt, die sich ebenfalls in dem Gotte Heraklit's so nachdrücklich betont finden. Denn die Keule **) erinnert offenbar an den Kämpfer***), und

---

gelöst ist, müssen allerlei Vermuthungen erwünscht sein. So könnte man auch bei der bekannten Schmeichelei der griechischen Städte gegen die römischen Herren vermuthen, Maximianus selbst sei unter dem Heraklesbilde vorgestellt, da er ja den Namen Herculius führte, durch Ἡράκλειτος statt Ἡράκλειος wiedergegeben werde. Wenn z. B. die Livia als Pietas und Justitia vorgestellt wurde, so würde in unserem Falle die Apotheose durch den Namen viel leichter und gewissermassen von selbst indicirt sein. In Rom (Campidoglio) ist Kaiser Commodus als Herakles mit der Keule auf der Schulter in lebensgrosser Büste zu sehen.

*) Mion. S. IV, 239 und VI, 215.

**) In der hieroglyphischen Sprache bedeutet der Arm der Keule immer Gewaltthat, Kampf und Grab oder Tod Hades, z. B. Todtenbuch cap. 17, col. 20; gelesen t'osser oder

***) Auch der Heraklide Tl polemos drückt diese durch seinen Namen aus und rt an den den Rächer seines Vaters.

typisch zur Empfehlung von Weisheit und Tugend verwendet, wie die Darstellung von Prodikus bezeugt*), und so ist der Gott bei Heraklit auch zugleich die Weisheit und Vernunft, auf die man hören muss, die er selbst in seinem Werke offenbart oder auslegt, und die der Mensch von dem Gotte wie ein Kind von einem älteren Manne hört.

Es ist desshalb wohl unzweifelhaft, dass Heraklit die Motive für seine Theologie oder Kosmologie in dem heimischen ephesischen Culte finden konnte. Er bedurfte, wenn er ein Mann von Geist war, kaum einer Belehrung durch die ägyptische Geheimlehre, um die pantheistische Identität aller Götter zu finden und ihren Sinn in dem Leben der Natur und der unsichtbaren geistigen Lebensflamme des Menschen zu verstehen. Gleichwohl halte ich diese Beziehung auf Aegypten, wenn auch als eine indirecte, fest, weil es mir mit Herodot für eine unanfechtbare historische Forderung gilt, neu auftretende Erscheinungen aus Belebung durch

---

das erstere sagt er auch statt *ἄνευ φωνῆς* p. 264 *μετὰ σιγῆς*. Clemens Alex. Strom. V, 646 Pott sagt: *ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ, δύναμις τε αὖ παγκρατῆς καὶ τῷ ὄντι θεία.* Den Ursprung dieser Lehre müssen wir bei den Aegyptern suchen, da das Schweigen in Bezug auf die Geheimlehre nicht Unmündigkeit bedeutet, sondern grade die Weisheit und Erkenntniss, die aber nicht durch das gesprochene Wort herausgetragen werden soll zu dem unverständigen, uneingeweihten Pöbel. Darum sagt Horapollon (Hieroglyphica II, 55): *Ἄνθρωπον δὲ μυστικὸν καὶ τελεστὴν βουλόμενοι σημῆναι, τέττιγα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ.* Dass sich aber Herakles auch auf die Mysterien des Hades verstehe, sehen wir aus Aristophanes, der den Dionysus bei ihm nachfragen lässt. Vergl. Neue Stud. I, S. 44.

*) Xenoph. Memor. II, 1. 27. *ἥπερ οἱ θεοὶ διέθησαν τὰ ὄντα, διηγήσομαι μετ' ἀληθείας.* 28. *τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐθιστέον.*

identische ältere, längst vorhandene zu erklären*). Die Weltauffassung Heraklit's findet sich aber in dem heiligen Todtenbuch der Aegypter und bildlich dargestellt auf allen ihren Denkmälern schon viele Jahrhunderte vor Heraklit in so unverkennbarer Deutlichkeit, dass kein Eingeweihter, ja nicht einmal ein intelligenter Reisender, der die öffentlichen Denkmäler betrachtete, darüber im Dunkeln bleiben konnte. Im griechischen Mythus und Cultus konnte Heraklit auch nur Motive finden, um auf seine Lehre zu gelangen, bei den Aegyptern aber war diese Lehre schon ausgesprochen und der junge König der Welt auf unzählige Weise in Bild und Wort verherrlicht, versehen mit allen den Attributen, welche Heraklit seinem Gotte zuschreibt. Heraklit brauchte also nur durch Reisende oder durch die fremden Priester im ephesischen Heiligthum hiervon zu hören, um den mystischen Gottesdienst sofort zu verstehen und dann die Worte auszurufen, die wir in den Fragmenten noch besitzen: „Einer ist der Gott, Namen dafür habe jeder nach seinem Belieben." — Im sechsten Jahrhundert aber, in welchem es zuerst Weise oder Philosophen bei den Griechen gab, scheint der Drang, von den Aegyptern in der „hohen Schule von Heliopolis"**) zu lernen, besonders stark gewesen zu sein und vorzüglich der Ruf dieser Schule, wo Theologie, Astronomie und Medicin gelehrt wurde, musste nach Hellas dringen. Hier war es auch, „wo der grosse Cultus des Sonnengottes, des Tum-Harmachis

*) Herodot II, 59. — *πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ ποιησάμενοι· καὶ παρὰ τούτων Ἕλληνες μεμαθήκασι. τεκμήριον δέ μοι τούτου τόδε. αἱμὲν γὰρ φαίνονται ἐκ πολλοῦ τευ χρόνου ποιεύμεναι· αἱ δὲ Ἑλληνικαὶ νεωστὶ ἐποιήθησαν.* Vergl. auch oben S. 112.

**) Ludw. Stern (Lepsius, Aegypt. Zeitschr. 1874, S. 94).

stattfand, wo der Mnevis verehrt wurde gleichwie der Apis in Memphis, wo der geheimnisvollere Dienst des heiligen Baumes*), der Katze und des Phönix stattfand". Wenn wir desshalb wissen, dass Thales und Solon**), Pythagoras und Hekatäus nach Aegypten fuhren und dort lernten und λόγοι mitbrachten, so ist alle Wahrscheinlichkeit dagegen, dass Herakleitos allein nichts gewusst habe von ägyptischer Weltanschauung, umsomehr, da seine Lehre ganz ägyptisch ist.

---

§ 4.

Die Kähne (σκάφαι) der Gestirne.

Wenn wir den Bericht von Diogenes vergleichen, so könnte man vermuthen, Heraklit habe wie die anderen Physiologen eine mechanische Erklärung für die Gestalt der Sonne und des Mondes und für ihre Verfinsterungen geben wollen. Er spricht dort von σκάφαι, worunter man Verschiedenes verstehen kann, als Trog, Wanne, Kahn. Da nun Diogenes sagt, die Sonne habe einen solchen Kahn, der, mit der concaven Seite nach unten gerichtet, die Verdunstungen auffange, die in ihm als Sonne in Brand gerathen, und wenn er sich langsam umwende die Verfinsterungen hervorbringe, weil der

---

*) Auch das Heraklitische Wort: „der Gott liebt sich in einen Baum zu verkleiden", kann am leichtesten durch ägyptische Mythologie erklärt werden, wo die Palme (φοῖνιξ ist Baum sowohl als der sich selbst verjüngende Vogel) eine grosse Rolle spielt bei der Metamorphose und im Cultus.

**) Von Solon wissen wir es durch Plato, von Thales wird es bei sehr vielen Alten zweifelhafterer Glaubwürdigkeit berichtet. Es war also jedenfalls die Meinung im Alterthum. Diog. Laert. I, 34.

Brennstoff dann abfliesse: so scheint dies eine mechanische Erklärung zu sein. Allein es fragt sich doch, ob man den ziemlich untergeordneten Compilatoren ohne weiteres glauben soll, wenn sie berichten, was sowohl an sich unsinnig als auch mit dem übrigen überlieferten Gedankenzusammenhang unverträglich ist. Ich denke, man muss die grossen griechischen Philosophen so lange immer für gesunde Köpfe halten, bis die Geisteszerrüttung bewiesen ist. Was soll das nun für ein Kahn oder Trog sein und aus welchem Stoffe bestehen, der hoch über der trüben und feuchten Atmosphäre schwebt und in dem die feinsten Verdampfungen des Wassers sich sammeln, um dort als Sonne abzubrennen? Ist er von Holz, warum verbrennt er nicht? von Eisen oder Gold, wie kann er fliegen? Aus verfilzter Luft*) kann er auch nicht bestehen; denn die dicke Luft reicht nur bis zum Monde, da zur Sonne hinauf nur die trockene und reine, brennbare und durchsichtige Luftglut aufsteigt. Man kann sich also gar nichts dabei denken. Auch würde der Kahn, wenn er nicht feine Luft oder Feuer wäre, nach unten (*κάτω*) gehören und nicht nach oben (*ἄνω*), wenn Heraklit überhaupt irgend etwas Zusammenhängendes denken konnte und nicht ein sinnloser Compilator war. Ich bin daher der Meinung, dass Diogenes ihn nicht verstanden hat, was bei dem dunklen Ephesier, dem orakelnden Schüler der Sibylle auch nicht zu verwundern ist, vorzüglich da Diogenes selbst gesteht, dass Heraklit keine naturwissenschaftliche Erklärung über diese Kähne abgegeben hat**).

*) Mohr, Histor. Stellung Heraklit's (1876), S. 46, macht „Feuerfilze" aus den *σκάφαι*, wobei ich mir gar nichts denken kann, denn das Feuer kann doch nicht zugleich das Gefäss für das Feuer sein.

**) Diog. L. IX, 11. *περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται, ποία τις ἐστίν, ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν.*

Will man daher bei diesen Ueberlieferungen etwas denken, so muss man annehmen, Heraklit habe seine Erklärung, dass die von unten aufsteigende Nahrung des Feuers sich oben sammle, durch ein handgreifliches Bild illustriren wollen. Wir wollen, da die Ueberlieferung ganz unbestimmt ist, zuerst an eine physikalische oder astronomische Illustration denken. Man denke sich z. B. im Himmel (ἐν τῷ περιέχοντι) bootartige Tröge mit der hohlen Seite nach unten gekehrt*) und von Osten nach Westen über die Erde gelegt, so bekommt man die Vorstellung von der täglichen Bahn der Sonne und der Gestirne, die jenachdem mehr oder weniger halbkreisförmig ist. In ihren Höhlungen kann sich die aufsteigende Verdunstung sammeln, um dann successive von Osten nach Westen als Nahrung von der Sonne abgeweidet oder abgebrannt zu werden. Nimmt man für die Vorstellung den hohen Schnabel des griechischen Schiffes und die ähnliche Erhöhung des Achterschiffes hinzu, so ist das Bild für die scheinbare Sonnen- oder Mondbahn in der That recht anschaulich.

Mehr als ein Bild ist aber nicht gegeben und man darf nicht träumen, Heraklit habe eine hemisphärische Himmelsdecke mit solchen mondsichelhaften, bootartigen Vertiefungen angenommen; denn seine ganze Meteorologie duldet dergleichen nicht**). — Vielleicht

*) Ibid. 9. εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ (sc. τῷ περιέχοντι) σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς· ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα.

**) Heraklit nahm nichts Festes und Unveränderliches in der Welt an ausser dem Feuer selbst, das sich jeweilig in alle erscheinenden Formen verwandelt und sie wieder in sich zurücknimmt: Aristot. de coelo III, 1. οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τε φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν (Substrat), ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

aber hat Heraklit auch die Gestirne selbst mit Trögen verglichen, da es sich ja um Nahrung handelt, die von unten aufgefangen und in dem Trog verzehrt werden soll, wobei dann natürlich, wenn der Trog sich dreht, das Licht ausgehen muss und Mond- oder Sonnenfinsterniss entsteht. Auch dies kann aber nur als Metapher zur Illustrirung von ihm gebraucht sein, und man darf die Wannen oder Tröge nicht im Ernst durch den Himmel fliegen lassen.

Man wird auch bemerken, dass die Berichterstatter mit Ausnahme des Diogenes hinzufügen: „der Erscheinung nach“ oder „für den Schein“*). Man muss also vermuthen, Heraklit habe auch gewusst, was die „Wahrheit“ an der Sache sei. Da er nun immer in dieser Weise die sichtbare und die unsichtbare Harmonie, das sichtbare und das unsichtbare Feuer, die sichtbare oder todte Welt und die unsichtbare oder lebendige Welt des Geistes oder der Geister entgegenstellt, so begreifen wir wohl, dass er als Wahrheit der Erscheinung nur die unsichtbare denkende Vernunft in dem Helios meinen konnte, und dies berichtet auch Stobäus**).

Es ist aber auffallend, dass allein bei dieser Gelegenheit Heraklit mit Hekatäus zusammengefasst wird, mit dem ältesten Aegyptologen; doppelt auffallend, da diese Lehre von dem Helios, der aus dem Meer angefacht wird und seinem Wesen nach die weltregierende Vernunft ist, nach Aegypten hingehört. Denken wir aber einmal an Aegypten und an den von Diogenes überlieferten Vers, dass nur ein Myste He-

*) Plutarch plac. ph. II. κή. πρὸς τὴν φαντασίαν.

**) Stob. Eclog. I, 526. Ἡράκλειτος καὶ Ἑκαταῖος ἀναμμα νοερὸν, τὸ ἐκ θαλάσσης, εἶναι τὸν ἥλιον. Die Handschriften haben ἄναλμα.

raklit erklären könne, so kann es nicht fehlen, dass wir auch die Barke des Ra in Erinnerung bringen müssen und alle die Kähne, auf denen die ägyptischen Gestirne fahren. Da nun bei den Griechen und den Persern und Indern die Götter und speciell der Sonnengott mit Pferden um den Himmel fahren und sich eines Wagens bedienen, so scheint es für die Aegypter charakteristisch zu sein, dass sie Schiffe für die tägliche Einfahrt der Gestirne in Anwendung bringen*) und den Gott als Steuermann bezeichnen**). Dies ist natürlich genug, da für sie wegen der Canalisation des Landes die Wagen nicht allgemein brauchbar waren und ihre Mythologie auch schon lange vor der Einführung von Wagen und Pferden sich ausgebildet hatte***). So konnten sie auch nach ihrer alten Welterklärung ihren Horus oder Ra oder Thamu als Sonne nur auf dem Rücken der über die Welt gebeugten Göttin Nenet, welche das Wasser oder Feuchte und also auch die sublunarische Region bedeutet, in einem Boote schiffen lassen †).

*) Plutarch de Isid. et Osir. 34. *Ἥλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἅρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν ἀεί, αἰνιττόμενοι τὴν ἐφ' ὑγροῦ τροφὴν αὐτῶν καὶ γένεσιν.* Plutarch verknüpft sehr richtig die Begriffe der Entstehung und der Nahrung und bezeichnet auch die Ewigkeit dieses täglichen Processes.

**) Z. B. in Edfu, vergl. Lepsius, Aegypt. Alterth. des Berliner Museums 1870, Taf. 36.

***) Ebers, Aegypt. Königst. I. S. 207. Anm. 30 sagt: „Pferde und Wagen sind im zweiten Jahrtausende vor Christus, wie die Monumente beweisen, in Aegypten eingeführt worden."

†) Lepsius, Todtenbuch, cap. 17, col. 21, wozu das sinnreiche kosmologische Bild von Seb, Schu und Nenet zu vergleichen ist. Der Mond fährt auf der unteren, die Sonne auf der Rückenseite der Nenet.

Es wäre daher nicht zu verwundern, wenn Heraklit, der die ganze Meteorologie der Aegypter angenommen hat, auch die Kähne (*σκάφαι*) der Gestirne erwähnt hätte, da sein Mond ja auch noch in der feuchten Sphäre der Nenet brennt und auf dem feuchten Elemente die Schiffe am Platze sind. Auch lässt er den Blitz oder die Vernunft als „Steuermann" des Alls auftreten*). Es ist mir nicht bekannt, dass vor Berührung mit Aegypten die Griechen ihre Götter mit einem Steuermann verglichen hätten. An sich wäre das ja sehr wohl möglich gewesen; die ägyptischen Bilder aber, die uns diese Vorstellung immer vor Augen führen, legen auch den Vergleich nahe, und das Nächste ist wohl das Wahrscheinlichste. Für die Geschichte der Ideen ist es von nicht geringer Bedeutung, den Ursprung einer theologischen Metapher zu finden, weil sich darin oft die Wege der Culturentwicklung deutlich abspiegeln**).

Da wir nun eingestandenermassen nichts Näheres über die Heraklitischen Gestirnkähne (*σκάφαι*) wissen und ihre etwaige mechanische Bedeutung für Heraklit's Weltauffassung widersinnig ist, so halte ich es für möglich, dass er irgendwie dieses ägyptische Bild gebraucht und damit auch zur Erklärung der Verfinsterungen geistreich gespielt hat. Ueber die blosse blasse Möglichkeit gehe ich freilich nicht hinaus, weil die gegebenen Nachrichten nicht weiter reichen. Es kann dies aber genügen, weil selbst dieser schwache Schimmer der Wahrscheinlichkeit schon mehr Licht zur Erklärung

---

*) Heraclit. fragm. 28. *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*, — fragm. 19. *εἶναι ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἳ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*. Vergl. meine Neuen Stud. I, S. 107 ff. Die Reliqq. Heraklit's von Bywater geben unter dem Text die Parallelen.

**) Vergl. oben S. 109 ff.

giebt, als wenn man die groben hölzernen Tröge oder Kähne oder irgend ein Flechtwerk durch den Himmel fliegen lässt und den Geist Heraklit's unter solchen Scheffel stellt.

Da sich die von Diogenes gegebene Beschreibung des Nachens mit der bald nach oben, bald nach unten gekehrten hohlen Seite eigentlich nur auf den Mond beziehen lässt, bei dem wir bis zum ersten und nach dem letzten Viertel einen solchen Nachen vor Augen haben: so ist es interessant, dass Horapollon genau so die hieroglyphische Darstellung des Monats beschreibt. „Wenn sie den Monat darstellen wollen, malen sie einen nach unten gekehrten Mond, da sie sagen, dass er beim Aufgang mit den Hörnern nach oben gerichtet sei, beim Abnehmen aber mit den Hörnen nach unten neige."*) Wenn man hierzu das von Leemans beigefügte hieroglyphische Bild Nr. 25 vergleicht, so hat man eine Art von Illustration zu der Darstellung des Laertier's; denn die Nachen der Gestirne und das Heraklitische Voll- und Ausgeleertwerden derselben (luna cava, plena) knüpfen sich doch offenbar an das Bild des Mondes**).

---

*) Horapollon I, 4. *Μῆνα δὲ γράφοντες — — σελήνην ἐπεστραμμένην εἰς τὸ κάτω, ἐπειδή φασιν ἐν τῇ ἀνατολῇ πεντεκαίδεκα μοιρῶν ὑπάρχουσαν πρὸς τὸ ἄνω τοῖς κέρασιν ἐσχηματίσθαι· ἐν δὲ τῇ ἀποκρούσει, τὸν ἀριθμὸν τῶν τριάκοντα ἡμερῶν πληρώσασαν, εἰς τὸ κάτω τοῖς κέρασι νεύειν.* Ueber die vielen Schwierigkeiten in diesem Bericht vergl. Leemans z. St. Für uns ist es interessant, den Bericht des Diogenes zu vergleichen, der IX, 10 sagt: *ἐκλείπειν τε ἥλιον καὶ σελήνην, ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν. τοὺς δὲ κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὺς γίνεσθαι στρεφομένης ἐν αὐτῇ κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης,* und ibid. 9: *εἶναι ἐν αὐτῷ (τῷ περιέχοντι) σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς* (d. h. *εἰς τὸ κάτω*). Ich glaube kaum, dass man eine einfachere Erklärung dieses Berichtes als durch die aus Horapollon angeführte Stelle finden kann.

**) P. le P. Renouf studirt dieses hieroglyphische Zeichen in

Vom Monde ging das Bild des Nachens dann wohl auch auf die Sonne und die Sterne über, die ja alle auf

---

Lepsius' Aegypt. Zeitschr. 1872, S. 91—96 und sagt: „It may certainly be a boat with a net upon it" (p. 92). Vergleicht man die verschiedenen von ihm festgestellten Bedeutungen, so stimmen sie alle merkwürdig zu dem von Heraklit gegebenen mythologischen Bilde; denn es handelt sich dabei durchaus um die Rückkehr in den Hades durch Umkehrung. Und de Rougé übersetzt: turn und return, Brugsch: convertere. Im Hades findet aber auch Liebe und Weingenuss und Erkenntniss statt; und Renouf zeigt S. 93 die Bedeutung *ἀσπάζεσθαι*, ferner S. 95 *τρύγη, τρύξ*, ferner S. 95 *διδόναι ἀπόχρισιν*, wie die Verantwortung des Heimkehrenden ja der Hauptgedanke in Bezug auf den Hades ist. — Ueber den Kahn in der Unterwelt und desshalb an Grabmonumenten vgl. L. Stephani in seinem „Ausruhenden Herakles" (1854, S. 24 ff.), der auch mit geistvoller Energie gegen die herrschenden Ansichten den Weingenuss und die Liebe im Hades betont und archäologisch bewiesen hat. In diesem reich belehrenden Werke Stephani's findet man auch alle die andern mythischen Ideen belegt, die Heraklit den Mysterien entlehnt zu haben scheint, so z. B. die *μέθη* (*αἰώνιος*) S. 16 und 18, den Eilapinasten (*εἰλαπίναι*) S. 20, die wollüstige Ueppigkeit der Gelage an Todtendenkmälern S. 22, das Kind und die Kinder im Hades, was Stephani freilich anders deutet, als es mir nach Heraklit und den Mythen nothwendig zu sein scheint, da Stephani's ästhetisch-künstlerische Deutung sich nur auf die spätere Ausnutzung des ursprünglich mythologischen Motivs (Gottkind) beziehen kann; ferner das Brettspiel (*πεσσοῖς*) S. 27; ferner das *ἀναπαύεσθαι* als Sterben S. 32, welches der Heraklitischen *ἀνάπαυλα* entspricht; ferner die Verknüpfung von Schlaf, Tod und Trunkenheit (S. 34), wobei zugleich auf die Nacht der neue Tag in Heraklitischer Weise folgen muss (S. 33); ferner das Lohnfordern im Hades (*αἰνεῖν μισθόν*), was ich im ersten Bande der Neuen Studien, S. 32 ff., erklärt habe. Die exacte Untersuchung Stephani's belegt aus den Denkmälern die hierher gehörigen Ideen, und es ist interessant, dass uns ein ganz anderer Weg und Ausgangspunkt mit dem grossen Archäologen überall zusammenführt. Für die gemeineren Naturen waren balnea, vina, venus der Inbegriff der Seligkeit, wie dies auch bis heute im Islam gelehrt und geglaubt wird; für die edleren aber kam sicherlich die Erkenntniss Gottes und der Umgang mit den Reinen und

dem Okeanos, d. h. wie Aristoteles dies erklärt, auf der regenspendenden Luftsphäre fahren. So, meine ich, kann man alle diese Mythen am leichtesten erklären. Der rings um die Welt fliessende Okeanos ist nach Aristoteles*) aus der Wahrnehmung entstanden,

---

Verklärten hinzu als die Hauptsache, wie dies die ägyptische Religion ganz besonders betont; denn alle Tugend und das beseligende Schauen Gottes und der göttlichen Dinge musste ja das Ziel des besten Lebens sein. — Was die Kähne betrifft, so sieht man die mythologische Idee auch in dem von Ampelius erwähnten miraculum mundi (liber memorialis cap. 8): „In summo monte fanum est Apollinis, ubi sacra fiunt, et cum homo inde desiluit, statim excipitur lintribus." Genaueres darüber berichtet Strabo X, p. 452: *τὸ τοῦ Λευκάτα Ἀπόλλωνος ἱερὸν καὶ τὸ ἅλμα — — ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι.* Auch Ovid und Servius reden davon, bringen aber nur mythologische Notizen, dahin gehend, dass man nach dem Sprung in's Meer geheilt und unversehrt zum Leben zurückkehre. Die Erklärung dieser mythischen Bilder und also auch des Cultusgebrauches auf der Insel Leukas ergiebt sich aber aus dem Obigen sehr einfach; denn den Sprung in's westliche Meer macht die Sonne täglich, der Kahn erwartet sie in der Unterwelt und führt sie zum Osten zurück, wo sie (nach dem Reinigungsbad, dem Rausch und Liebesgenuss) als neue Sonne geboren wieder aufgeht. Erweitert auf das jährliche Schicksal der Sonne ergeben sich dieselben Ideen, wesshalb Ovid. Fast. V, 634: „quotannis tristia Leucadio sacra peracta modo" sagt.

*) Aristot. Meteorol. I, 9, p. 346 b 36. *γίνεται δὲ κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω. καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος· πλησίον μὲν γὰρ ὄντος τοῦ ἡλίου ὁ τῆς ἀτμίδος* (Verdampfung) *ἄνω ῥεῖ ποταμός, ἀφισταμένου δὲ ὁ τοῦ ὕδατος κάτω. καὶ τοῦτ' ἐνδελεχὲς ἐθέλει γίγνεσθαι κατά γε τὴν τάξιν· ὥστ' εἴπερ ἠνίττοντο τὸν ὠκεανὸν οἱ πρότερον, τάχ' ἂν τοῦτον τὸν ποταμὸν λέγοιεν τὸν κύκλῳ ῥέοντα περὶ τὴν γῆν.* Aristoteles hat hier gewiss das Richtige getroffen, wenn die Alten sich auch nicht bloss an die meteorologische Erfahrung hielten, sondern in etwas freierer und zugleich unbestimmterer

dass das Meer und alles Feuchte hier unten verdampft und sich nach oben zieht, dort aber, wie wir an den Wolken sehen, über den Himmel sich fortbewegt und als Regen wieder, den Kreis schliessend, herunterstürzt. An genaue Vorstellungen über die Art dieser Bewegungen darf man nicht denken; es handelt sich nur im Allgemeinen um eine Kreisbewegung von unten nach oben und von oben nach unten. Auf dieser Dunstsphäre fahren nun die Gestirne, von denen der Mond zuweilen das Bild des Bootes deutlich darbietet. Dieses Bild war für das Nilland ausserdem das zunächst liegende*). So bekommen wir die Sonnenbarke und die andern Kähne der Gestirne.

Die gewaltigen Wassermassen im Himmel konnten aber auch bei andern Völkern auf das Bild von Kähnen für die Fahrt der leuchtenden himmlischen Götter führen, und es ist bekannt genug, dass sich analoge Vorstellungen in fast allen Mythologien finden; der neugeborene Knabe (die Sonne) in der Mulde (*σκάφη*), Dionysus im *λίκνον*, Moses im Korbe im Nil, Perseus als *χρυσόπατρος* vom

---

Phantasie ihren Okeanos vorstellten. Jedenfalls ist die ägyptische Nenet (vergl. oben S. 228) ein Zeugniss zu Gunsten der Aristotelischen Erklärung.

*) Brugsch, Todtenbuch 15, 2 (Lepsius, Aegypt. Zeitschrift 1872, S. 131): „Möge emporsteigen seine (des verklärten Menschen) Seele mit dir (Ra Hor-m-axuti) himmelwärts, möge sie abfahren in der Morgenbarke, möge sie landen in der Abendbarke, möge sie sich bewegen unter den ruhelosen Gestirnen am Himmel.“ Ibid. 15, 16: „Wendest du dein Angesicht dem Westen zu, dann sind meine Hände in Anbetung deines Unterganges in dem Lande des Lebens“ (Hades). „Du bist ja der Schöpfer der Unendlichkeit, gepriesen beim Untergang in dem Urgewässer.“ v. 18: „Anbetung sei dir, der du aufgehst aus dem Urgewässer, erhellend die Erde an dem Tage deiner Geburt. Hat dich geboren deine Mutter Nut“ (Okeanos), „auf ihren Händen, so erleuchtest du alle Zonen des Sonnenkreises.“

goldenen Regen aus der Danae (Meer) geboren und im Kasten auf dem Meere schwimmend, Jason auf dem Schiffe Argo (Sonnenbarke) u. s. w. In allen diesen Vorstellungen sind immer die Ideen von der Sonne, dem neugeborenen Knaben, dem Wasser und dem Kahn oder der Mulde angedeutet*). Die theologische und zugleich kosmologische oder meteorologische Deutung aber ging für das Bewusstsein des Volkes verloren, und so ist bei Homer und Hesiod kein Verständniss mehr für den ursprünglichen Sinn des Mythus vorhanden. Erst durch die Mysterien scheint dies Verständniss wiedergewonnen zu sein, und nur bei den Aegyptern finden wir die vollständige theologische Erklärung und ethische Anwendung. Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass Herodot's Meinung und die Angaben der ägyptischen Priester, wie Zeller meint**), immer blosse Vermuthungen und werthlose Behauptungen seien. Herodot unterscheidet mit einer gewissen kritischen Besonnenheit, die durch seine reichen Erfahrungen von selbst entstand, was er als ein allgemein verbreitetes Gut der menschlichen Cultur betrachten und was er als specifisches Erbstück aus Aegypten ableiten soll***). Wenn er darum die Mysterien der Griechen aus Aegypten herüberbringen lässt, so scheint mir dies schon abgesehen von den Belehrungen durch unsere heutige Aegyptologie sehr beachtenswerth. Dabei fällt auch der Umstand in's Ge-

*) So auch bei Aristophanes Lysistrata, v. 139: οὐδὲν γάρ ἐσμεν πλὴν Ποσειδῶν καὶ σχοίνος, in Bezug auf die Tyro und Poseidon, die die Kinder Neleus und Pelias im Kahn aussetzen.

**) Zeller, Phil. der Griechen I, S. 58, 3. Aufl.

***) Z. B. Herod. II, 167. εἰ μέν τιν καὶ τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι οἱ Ἕλληνες, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρῖναι· ὁρέων καὶ Θρῄκας καὶ Σκύθας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς βαρβάρους κ. τ. λ. Mit so grosser Welterfahrung konnte ein unbefangener Beobachter kaum das Eigenthümliche verfehlen.

wicht, dass Herodot wohl bemerkt, wie die Griechen, z. B. Melampus, einiges abgeändert haben, weil die Gebräuche nicht ganz zusammenfallen*).

Es braucht uns desshalb nicht zu verwundern, wenn der Kahn des Gottes in den Eleusinischen Mysterien nur in der Unterwelt erscheint**) und wenn in den Thesmophorien der Korb mit den mystischen Symbolen auf einem Wagen gefahren wird; denn Griechenland hatte keinen Nil und stand unter andern Lebensbedingungen; aber selbst in den Thesmophorien erinnert noch die ἄνοδος und κάθοδος der Frauenprocession nach Eleusis oder Halimus an die aufgehende und untergehende Sonne. Will man aber das ursprüngliche Programm für diese mystischen Feste erkennen, so muss man nach Aegypten gehen, wo die Denkmäler noch heute alles deutlich vor Augen stellen***), und wo das Todten-

---

*) Diodor I, 29 erzählt offenbar von Herodot unabhängig und, wie es scheint, da er in Aegypten war, aus eigenen Aufzeichnungen, was er die Aegypter hat behaupten hören: *καὶ τὸν Ἐρεχθέα λέγουσι τὸ γένος Αἰγύπτιον ὄντα βασιλεῦσαι τῶν Ἀθηναίων — — τοῦτον δὲ παραλαβόντα τὴν ἡγεμονίαν καταδεῖξαι τὰς τελετὰς τῆς Δήμητρος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ τὰ μυστήρια ποιῆσαι, μετενεγκόντα τὸ περὶ τούτων νόμιμον ἐξ Αἰγύπτου.* Wie viel wir darauf geben wollen, ist ganz gleichgültig; denn es kommt nur darauf an, einzusehen, dass solche Behauptungen überhaupt bloss wegen der Aehnlichkeit der Mysterien möglich waren. — Herod. II, 49. *ἐγὼ μὲν νύν φημι Μελάμποδα, γενόμενον ἄνδρα σοφὸν μαντικήν τε ἑαυτῷ συστῆσαί καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα· οὐ γὰρ δὴ συμπεσέειν γε φήσω τά τε ἐν Αἰγύπτῳ ποιεύμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἕλλησι.*

**) Oder wie bei Stesichorus (Athen. IV, 781 d): *τὸν δὲ Ἥλιον ποτηρίῳ διαπλεῖν φησὶ τὸν Ὠκεανον, ᾧ καὶ τὸν Ἡρακλέα περαιωθῆναι ἐπὶ τὰς Γηρυόνου βόας ὁρμῶντα.* Und ibid. 470 c. *τὸ δέπας τὸ χρύσεον, ὃ αὐτὸν (τὸν Ἡρακλέα) ἐφόρει σὺν ταῖς ἵπποις, ἐπὴν δύῃ διὰ τοῦ Ὠκεάνου κτλ.*

***) Eine glänzende und zugleich fachmännische Beschreibung

buch die theologisch-meteorologische Deutung ausreichend gewährt.

§ 5.

Die Leichen.

Da nun in der allgemeinen Vergleichung der Grundgedanken bei Heraklit und der ägyptischen Theologie schon Vieles mitgenommen ist, was auch als Besonderheit betrachtet werden kann: so will ich jetzt zum Schluss nur in der Kürze noch an einige Analogien erinnern, die mehr oder weniger charakteristisch sind und daher keine überzeugende Kraft haben, mit dem andern zusammengenommen aber immerhin Berücksichtigung verdienen.

Zuerst betrachten wir ein scheinbares Gegenzeugniss. Heraklit sagt nämlich: „Die Leichen sind wegzuwerfen mehr als Dreck"*). Dass dies in auffallendem Widerspruch steht zu den Gebräuchen der Aegypter, liegt auf der Hand, ebenso dass es einen Anklang bietet an die Sitten der Perser. Allein eben darum ist es ein gewisses Indicium; denn eine solche Polemik konnte sich zwar auch gegen die griechischen Gebräuche richten, aber doch nur in sehr beschränktem Masse, da die Hellenen ja ihre Todten auch verbrannten oder begruben: sie passt aber, wenn sie nicht bloss gegen die Thränen der Hinterbliebenen oder die Kostspieligkeit der Leichenbestattung gerichtet ist, am Vollständigsten auf die Gebräuche der Aegypter; denn diese allein conservirten ihre Todten, und das Conserviren und Weg-

dieser Mysterien findet man, nach den Denkmälern ausgeführt, bei Ebers, Königstochter III, S. 191.

*) Bywater, fragm. 85. *νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι.* Vgl. ebendas. die Parallelen.

werfen bildet den eigentlichen Gegensatz. Die Umkehrung des Heraklitischen Satzes würde also lauten: „Die Leichen muss man mehr conserviren als die werthvollsten Schätze", und dies ist der ägyptische Standpunkt.

Man könnte also auch in diesem Satze eine Beziehung auf Aegypten finden, aber mit dem Resultat, dass Heraklit die Gemeinschaft der Sinnesart kräftig bestreite. Daraus aber die Folgerung zu ziehen, dass Heraklit mithin nichts von Aegypten habe annehmen können, wäre sehr voreilig; denn Heraklit war ein selbständiger Genius und nur desshalb unserer Aufmerksamkeit überhaupt werth. Es versteht sich also gewissermassen von selbst, dass er nicht zum Abklatsch fremder Weisheit werden konnte. Er hat ja auch nur, wenn wir alles Uebrige vergleichen, sich durch die ägyptische Mythologie und Theologie oder durch den Sinn der griechischen Mysterien anregen lassen, um seine eigenen Gedanken über Gott und Welt auszubilden.

Dass eine Religion aber angenommen werden kann, während doch einiges anklebende Nationale abgestossen wird, sehen wir z. B. an dem Christenthum, welches von den Heiden angenommen wurde, während diese doch sofort die Beschneidung ablehnten und dadurch die Apostel zwangen, nach einigem Kampf mit ihren nationalen Vorurtheilen diesen Gebrauch für unwesentlich zu erklären. Es ist darum gar nicht zu verwundern, dass der Grieche Heraklit die ägyptischen Mumien verabscheute, während ihm doch zugleich die mystisch-pantheistische Vereinigung aller Götter und die Apotheose der Verstorbenen zusagte.

§ 6.

Tag und Nacht ist dasselbe.

Ueber diese Frage habe ich schon im ersten Bande S. 47 gehandelt. Wenn Heraklit den Hesiodus tadelt, dass er Tag und Nacht nicht verstanden habe, die doch eins seien: so ist recht merkwürdig, dass diese Erkenntniss im Todtenbuche cap. 17, col. 5 und 11 ebenfalls ausgesprochen wird. Col. 5 heisst es: „Ich bin das Gestern (sef) und ich kenne auch das Morgen (duau)"; das Gestern wird dann erklärt durch den Osiris und das Morgen durch den Ra, von denen der eine in der Nachtregion weilt, der andere als Sonne aufgeht und das widerstreitende Böse vernichtet. Beide aber seien dasselbe. Col. 11 wird erklärt, dass Unendlichkeit und Ewigkeit dasselbe sei, die Unendlichkeit sei der Tag, die Ewigkeit die Nacht, und beides sei der Doppelpan (Sechem) in seiner doppelten Erscheinung. Auch mit dem Phönix (bennu) wird dieser Gedanke bezeichnet, der sich selbst verbrennt und immer wieder jung und lebendig ist*). Heraklit bewegt sich völlig in dieser Weltanschauung; denn die Sonne geht zu Wasser, und aus

*) Ich erkläre das Todtenbuch nach Brugsch. Die Uebersetzung des 17. Capitels ist meines Wissens von ihm noch nicht herausgegeben. Ueber die Einzelheiten dieser Texte wird man streiten, über den Sinn im Ganzen ist nach Lepsius kein Zweifel. Ludw. Stern erklärt einiges abweichend von Brugsch und Chabas und bemerkt (Ausland 1871, S. 828) zu unserer Stelle: „Habe ich den Sinn recht erfasst, so ist diese älteste Philosophie der Welt die: der Tag des menschlichen Lebens ist wie der Lauf der Sonne; der Mensch war gestern und wird auch morgen sein; er ist unendlich und ewig, er ist Tag und Nacht; er schwindet dahin wie Osiris und ersteht wieder wie Horus; er ist wie der Phönix, der aus der eigenen Asche neues Leben gewinnt."

dem verdampfenden Wasser entsteht die Sonne. Ein Ausruhen und Trunkenwerden ist Nacht und Tod und ein Angefachtwerden und Wachen ist Leben und Tag, und beides findet im ewigen Wechsel statt, da die Gegensätze wie Actus und Potenz dasselbe sind in widerstreitender Erscheinung.

---

§ 7.

Helios, Dike, die Hölle und die Wächter.

„Jeder Planet geht in einem Kreise, wie auf einer Insel, und bewahrt die Ordnung, denn Helios", sagt Heraklit, „wird sein Mass nicht überschreiten; wenn aber doch, so würden ihn die Erinyen, die Gehülfen der Dike, finden."*) So berichtet Plutarch, und der Pseudo-heraklit sagt im neunten Briefe: „Viel sind der Dike Erinyen, als Wächter der Sünden."**) Analog diesen Stellen ist eine andere sehr merkwürdige bei Clemens: „Denn der Bewährteste unter den Bewährten versteht Wächter zu sein und das Gericht (*δίκη*) wird ja ergreifen der Lügen Schmiede und ihre Zeugen, sagt der Ephesier. Auch dieser kennt von der barbarischen Philosophie her, die er lernte, die Reinigung durch's Feuer für die, welche schlecht gelebt haben, was die Stoiker später Verbrennung nannten, und nach seinem Vorgang lehren sie auch, dass [der fromm lebende]

---

*) De Exil. 11, p. 604. *τῶν πλανήτων ἕκαστος ἐν μιᾷ σφαίρᾳ, καθάπερ ἐν νήσῳ, περιπολῶν διαφυλάττει τὴν τάξιν· ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

**) L. l. *πολλαὶ δίκης Ἐρινύες, ἁμαρτημάτων φύλακες.*

wieder auferstehen werde, indem sie grade dies als die Auferstehung in Ehren halten.“*)

Um nun weiter die auf die Hölle und die jenseitigen Strafen und Belohnungen bezüglichen Stellen zu verfolgen, vergleichen wir Theodoret, der den Heraklit tadelt, dass er ohne Unterschied die im Krieg Gefallenen eines höheren Loses für würdig erachtet. Derselbe lobt dagegen eine andere Stelle: „Es erwartet die Sterbenden, was sie nicht hoffen und glauben.“**) Und Hippolytus behauptet: Heraklit spricht auch von der Auferstehung dieses wirklichen Fleisches, in dem er so sagt: „Wo sie wirklich auferstehen und Wächter werden der Lebendigen und der Todten.“***)

---

*) Clem. Alex. Strom. V, p. 649 Pott. *δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν. καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, ὁ Ἐφέσιός φησιν. οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοὶ, καθ' ὃν καὶ τὸν [ἰδίως ποιὸν] ἀναστήσεσθαι δογματίζουσι, τοῦτ' ἐκεῖνο τὴν ἀνάστασιν περιέποντες.* Die eingeklammerten Worte scheinen mir verderbt zu sein. Vielleicht *ἰδιωτικόν*? Die von Bywater ohne Weiteres als richtige Lesart in den Text genommene Conjectur *πλάσσειν* für *φυλάσσειν* halte ich für überflüssig und den Sinn verderbend; denn es fällt Heraklit nicht ein, auch die bewährtesten Männer zu Lügnern zu machen, sondern diese sollen grade das Wächteramt haben und die Lügner strafen, nach Analogie mit dem unbestechlichen Gericht in der Unterwelt. Um die Richtigkeit meiner Erklärung zu prüfen, vergleiche man den Herakliteer Plato, der im Staat und in den Gesetzen ebenso die Männer prüfen und auswählen (*δοκιμάζειν, δοκιμασία, ἐκλογή*) lässt, um sie nacher als *δόκιμοι* und *δοκιμασθέντες* zu Richtern (*κριταί*) und Staatsverwaltern (*ἄρχοντες*) und Wächtern (*φύλακες*) zu machen, und grade das Wächtersein (*φυλάσσειν*) ist eine der wichtigsten Aufgaben der bewährten Männer.

**) Theodoreti graec. aff. cur. 118. *Ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας ὅσα οὐκ ἐλπονται οὐδὲ δοκέουσι.*

***) Hippolyti Ref. omn. haer. IX, 10. *λέγει δὲ καὶ σαρκὸς*

Wir haben hier also bei Heraklit deutlich die Lehre von der Auferstehung, von der Hölle und den Strafen und dem seligen Lohn, indem die Bewährten, die zu wachen verstehen, dort auch Wächter werden; wir haben auch die merkwürdige Anwendung dieser Lehre auf die Sonne, die der Dike und ihren Erinyen verfallen würde, wenn sie ihr Mass überschritte. Dass dies keine Philosophie ist, darüber wird wohl kein Zweifel herrschen. Aber woher nahm Heraklit diese Vorstellungen? Hesiod kennt zwar auch die heiligen Dämonen, die Uebel abwehrenden und Wächter (φύλακες) der sterblichen Menschen, die zu diesem Amt gekommen sind, nachdem sie als das goldene Geschlecht unter Kronos Scepter sich ausgelebt und zur Erde gegangen waren*). Das ist aber eine ganz andere Vorstellung als die Heraklitische. Clemens weist nun auf die barbarische Philosophie hin, worunter er die Religion versteht. Er denkt natürlich an die hebräischen Propheten, die von den Griechen bestohlen sein sollen; allein schwerlich würde man dort das Gewünschte finden. Dagegen bietet die ägyptische Religion merkwürdiger Weise alle diese Vorstellungen.

Wenn man annimmt, dass Heraklit die specifischen ägyptischen Bilder von der Katze, der Schlange u. s. w. abstreifte und nur den symbolischen Sinn derselben er-

---

ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν εἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων· ἔνθα [δ' ἐόντι] ἐπανίστασθαι καὶ φύλακες γίνεσθαι ἐγερτιζόντων καὶ νεκρῶν. Sauppe hat διὰ θεόν corrigirt; allein von dem Gott als Urheber spricht er erst im Folgenden; darum frage ich, ob nicht vielleicht ἐόντι für τῷ ὄντι zu dulden oder auf Rechnung des Hippolyt zu setzen sei, von dem es ja fraglich ist, ob er nicht bloss nach der ungefähren Erinnerung citirt.

*) Hesiodi Opp. 120 sqq.

fasste, so wird man kaum läugnen können, dass das Todtenbuch alle diese Vorstellungen vermittelt*). „O Sonne, Gottkind, leuchtend in deiner Scheibe, aufgehend in deiner Lichtwelt, einherschwimmend auf deiner Bahn, untheilhaft der Sünden, kreisend an der Feste des Schu; nicht ist deinesgleichen unter den Göttern, der du die Winde giebst durch den feurigen Athem deines Mundes und hell machst die beiden Welten durch deinen Glanz, rette du den Seligen (Verstorbenen) aus der Hand jenes Gottes; verborgen ist seine Gestalt; es sind seine beiden Augenbrauen wie die Arme der Wage in der Nacht der Abrechnung**) der Göttin Awai (Gewalt). Was ist das? Das ist Nendotef (der Gott der Unterwelt, der nach cap. 125, col. 34 die Sünde bestraft, Gott in seinem Herzen klein zu halten). Die Nacht der Abrechnung, das ist die Nacht des Verbrennens der Sünder und der Fesselung der Uebelthäter auf dem Block (mit dem Beil) und des Tödtens der Seelen. Was ist das? Es ist der, der die Massüberschreitung des Osiris durch Marterung straft. Nach andern: es ist die Schlange Sop, sie hat einen Kopf und trägt die Wahrheit (ma = Dike). Nach andern: es ist der Sperber, er ist mehrköpfig und es trägt der eine Kopf die Wahrheit (ma = δίκη), der andere die Lügen; er giebt die Lügen dem Lügner, die Wahrheit dem, der sie hat.

---

*) Ich übersetze nach Brugsch das 17. Kapitel, Col. 50 ff. des Todtenbuchs. Vergl. dazu auch Ludw. Stern, Ausland 1871, S. 855.

**) Ich zweifle, ob heseb nicht auch ἔκκρισις oder χωρισμός bedeuten kann. — Zu dem Bilde der Wage vergleiche man auch Brugsch, Todtenbuch I, 16 (Lepsius, Aegypt. Zeitschr. 1872, S. 70): „Es wandert ein der Osiris in das Land des Westens (Hades) in Frieden. Nicht ward erfunden seine Schuld auf der Wage." V. 17: „Ich habe erreicht die Stätte der Wahrheit und Gerechtigkeit" (δίκη).

Nach andern: es ist Horus, der in Sechem (Todtenwelt, repräsentirt durch Abydus) ist. Nach andern: es ist Tehuti (*Θεύθ*), es ist der gute Tmu (*Θαμοῦ*), es ist der Sohn der Bast (Bubastis), es sind die Hauptgötter, welche wegnehmen alle Dinge den Feinden des Herrn des Alls. Rettet ihr den Osiris von der Hand dieser Wächter der Rückkehrenden, die Schwäche und Verderben bereiten. Nicht kann man loskommen aus ihrer Festhaltung, von ihnen, die beim Osiris sind. Mögen sie nicht Macht haben über mich, möge ich nicht fallen in ihren feurigen Ofen.“ — In dieser Weise geht die Beschreibung nun fort, und es wird wiederholt gesprochen von dem Gott in der Unterwelt, der die Leiber mit Feuer verzehrt, die Herzen herausreisst und die Körper wegschleudert, und vom Verwesten lebt, und ebenso von den Wächtern; schliesslich aber wird der Gerechte zum Gott verklärt, und der Verstorbene wird selbst zum Osiris und besteigt mit Horus die Sonnenbarke und wird Wächter der Welt.

Schwerlich hat Heraklit an diese mythologischen Bilder geglaubt, aber er benutzt sie. Für ihn selbst war die physiologische Erklärung sofort klar, da ihm die Götter zu Sterblichen und die Sterblichen zu Göttern werden, da ihm das Feuer zu Wasser und das Wasser zu Feuer wird, da ihm der Tag zur Nacht erlischt und die Nacht den Tag gebiert und das All eins und ewig jung ist mit ewiger Vernunft begabt und in regelmässig wechselnden Gegensätzen in sich entzweit und mit sich zu Frieden und Harmonie versöhnt.

Das Riechen im Hades.

Aristoteles hat eine gegen die frühere abweichende Ansicht vom Geruch. Die Alten, unter andern Heraklit, hatten den Geruch an die eingezogene Luft geknüpft. Aristoteles aber zeigt, dass die Luft entweder als Dampf (ἀτμός) oder als Rauch (καπνώδης ἀναθυμίασις) in Betracht komme; der Dampf aber sei Wasser, und rauchbildende Verbrennung könne im Wasser nicht stattfinden. Da nun auch die Fische und andere im Wasser lebende Thiere riechen, so kann nach seiner Meinung Heraklit nicht recht haben, der das Riechen als subjectives Correlat des Rauches fasst, wenn er sagt: „Wenn alle Dinge Rauch wären, so würde die Erkenntniss in den Nasen wohnen.“*) Zu dieser Stelle kommt eine andere sehr merkwürdige, wo Heraklit sagt: „Die Seelen riechen im Hades“**). Plutarch erzählt uns dies, wo er tief in der Mythologie steckt und die wunderlichen und geheimnissvollen Worte über die Selene oder Persephone und Demeter physiologisch und psychologisch erklärt. Er deutet dort z. B. das Verweilen des Mondes (als Persephone) im Hades bei der Mutter dadurch, dass der Mond während dieser Zeit unter der Erde unsichtbar sei, und das Leben auf der Oberwelt durch die Zeit, wo der Mond die ganze Nacht hindurch scheint. Dennoch gehöre die

---

*) Aristot. de sensu p. 443 a 21. [illegible]

**) Plutarch de fac. in orb. lun. 28. p. 943. [illegible] was Plutarch erklärt [illegible]

Selene eigentlich noch ganz der Unterwelt an, da die Mondregion das feuchte Element einschliesst; das Licht des Mondes aber werde verstärkt und verschärft durch den Aether in der Mondregion, und es finde dabei gleichsam eine Ernährung durch die zugehörige Verdampfung oder Verbrennung (ἀναθυμίασις) statt; dem Monde analog aber verhalte sich die Seele (ψυχή), und diese Betrachtungen führen ihn auf Heraklit's Ausspruch, dass die Seelen im Hades riechen.

Wir sehen daraus, dass sich Heraklit auch hier wieder in mythologischen Bildern ergangen haben muss, und verstehen sehr leicht sowohl Plutarch's als Aristoteles' Bericht; denn aus beiden geht hervor, dass der entscheidende Begriff die ἀναθυμίασις war, aus welcher Heraklit sowohl die Gestirne, als auch die Seele ableitete, und dass dieses Riechen im Hades stattfinden musste, ist ja einleuchtend, weil sonst keine Wiederentstehung der Dinge eintreten konnte. Was und wie Heraklit aber bei dieser Gelegenheit geredet hat, das bleibt uns gänzlich verborgen.

Da ist es nun interessant, die ägyptischen Lehren in Bezug auf die Nase und ihre Function zu vergleichen. Die Nase ist bei den Aegyptern ein hieroglyphisches Determinativzeichen und bedeutet mit dem phonetischen Stamm resh verbunden nicht nur riechen, sondern auch Freude, Leben, indem, wie es scheint, die letzteren beiden Ideen mit dem Riechen verbunden sind, sofern der Athem, also auch Leben und Freude durch die Nase geht. So bildet auch nach Brugsch der ägyptische Prometheus das Leben und die Seele des Menschen, indem er ihm in die Nase bläst. Dass dieses Riechen und Belebtwerden auch im Hades vor sich geht nach ägyptischer Lehre, sieht man unter Anderem im 56. Kapitel des Todtenbuchs, wo es nach Birch's Uebersetzung heisst: „O, Tum! gieb mir den süssen Odem deiner

Nase — — ich wachse, ich lebe, ich athme Luft im Hades.“*) Aehnlich im 54. Kapitel und im ersten nach Brugsch**): „Ich rieche den Wohlgeruch der Nahrungsfülle der göttlichen Schaar“ (im Hades).

Man könnte hiernach wohl sagen, dass der wesentliche Inhalt der Heraklitischen Idee bei den Aegyptern zu finden sei; denn die Vorstellung, dass das seelische Leben durch den in die Nase einströmenden Athem als Form der Verbrennung (*ἀναθυμίασις*) entstehe und dass dieser Verbrennungsprocess im Hades beginne, ist ebensowohl ägyptisch als Heraklitisch. Diese Beziehung giebt also die leichteste Erklärung, und man versteht so auch, wie Heraklit behaupten konnte, dass, wenn alles Rauch wäre, die Nasen die Erkenntniss haben würden. Wie viel Sinne Heraklit annahm, ist nicht überliefert; der Heraklitische Pseudohippokrates nimmt sieben an; jedenfalls blieb, auch wenn die Augen und die anderen Sinne wegfielen, für die Differenzen des Rauches (*καπνώδης ἀναθυμίασις*) der Geruch übrig.

---

*) Egypts place in univers. histor., Bunsen V, ed. Birch p. 203, LVI. the chapter of receiving the breath in Hades. „O Tum! give me the sweet breath of the nostril. — — I grow — I live — I breathe air in Hades.“ — Hiermit muss irgendwie vermittelt auch der von Eudoxus erzählte phönizische Mythus zusammenhängen (Athenaeus Θ 392, d): *τὸν Ἡρακλέα — — ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα — — ὀσφρανθέντ' ἀναβιῶναι.*

**) Brugsch, Todtenb. I, 18 (Lepsius, Aegypt. Zeitschr. 1872, S. 70): „ich schaue die Herren der Tiefe“ (Hades) „andere Lesart: die göttliche Schaar, — ich rieche den Wohlgeruch der Nahrungsfülle der göttlichen Schaar“. Nach dem Zusammenhang ist kein Zweifel, dass die Seele des Abgeschiedenen auch in dem Hades riechen, d. h. theilhaben soll an dem Leben und der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen.

Schluss.

Im ersten Bande dieser neuen Studien zeigte ich, wie auffallend und merkwürdig bei Heraklit das Herabsinken von der Höhe Anaximandrischer Naturphilosophie sei, wie seine Auffassung von Sonne und Erde sich wieder dem alten Thaletischen Standpunkte und dem der Theologen nähere, wie er dementsprechend gegen die Vielwisserei der Gelehrten eifere und für seine Naturbegriffe mythologische Namen brauche. Ich bemerkte zugleich, dass ich in dem ersten Bande eine Reihe von Fragmenten ausser Acht liesse, die in einer zweiten Untersuchung behandelt werden sollten, um Heraklit als Lobredner der Sibylle und ersten Vertheidiger der Offenbarung und Inspiration zu begreifen. Dies habe ich hier nun versucht. Es hat sich uns gezeigt, dass Heraklit in nächster Beziehung zum ephesischen Heiligthum stand und mehr als religiöse oder prophetische Autorität denn als Gelehrter und Naturforscher zu betrachten ist. Wir sahen, dass er die Hauptwahrheiten der Mysterien erklärt und vertritt und dass diese auf Aegypten hinweisen, wo sie durch das Todtenbuch eine ausreichende Deutung finden. Wir sahen ferner, dass im sechsten Jahrhundert vor Christo überall bei den Weisen Griechenlands sich ägyptische Einflüsse geltend machen. Speciell für Heraklit schien uns die Anzeige für jene Ideenwelt nicht etwa bloss in seiner Anerkennung der Inspiration und Offenbarung zu liegen, sondern in der allgemeinen Uebereinstimmung zwischen Heraklitischer Philosophie und ägyptischer Theologie und besonders in einer Reihe auffallender Vorstellungen, die sich nicht leicht aus der griechischen Gedankenwelt, dagegen überraschend aus ägyptischer Mythologie oder aus dem Mysterienkreise erklären lassen.

Ich habe darum den Schluss gemacht, dass Heraklit entweder direct oder indirect durch ägyptische Theologie angeregt sei. Vor mir hatte Röth dies behauptet, aber sein Werk nicht bis auf Heraklit fortgeführt; die ägyptische Wissenschaft hatte zu seiner Zeit auch noch nicht die erforderliche Sicherheit, die ja auch jetzt noch namentlich in Bezug auf die Erklärung der theologischen Literatur viel zu wünschen übrig lässt. Somit fällt mir die Last zu, als der erste diese Behauptung zu vertreten. Es kann sein, dass meine Argumente diejenigen nicht überzeugen, welche sich nun einmal auf die Behauptung steifen, die Griechen allein von allen Völkern hätten zur Entwicklung ihrer eigenthümlichen Cultur keine Einflüsse von anderen Völkern erfahren, sondern hätten ohne Reagens in regelmässigem Fortschritt ihre Anlagen herauskrystallisirt. Für mich ist allerdings eine solche Annahme schon an und für sich unwahrscheinlich, verdächtig und unglaublich, weil sie sich weder auf allgemeinere Wahrheiten gründen kann, noch in der Welt sonst irgend welche Analogien findet. Für die aber, welche sich nun einmal an die griechische Entwicklung auf dem Isolirschemel halten, muss es doch wenigstens ein Interesse haben, im Zusammenhange zu überblicken, was sich bei Heraklit für auswärtige Beeinflussung sagen lasse, und so hoffe ich selbst bei diesen auf Dank für meine Mittheilungen ein Anrecht zu haben; denn da dieser Gedanke, wenn auch nur von dem zu enthusiastischen Röth, einmal ausgesprochen war, so verlangte die Wissenschaft eine Untersuchung der Frage. Ausser Röth ist noch Lassalle zu nennen, der orphische Elemente bei Heraklit zu finden glaubte; Zeller beanstandet dabei hauptsächlich die chronologische Richtigkeit und meint, „man könnte daraus höchstens nur den Schluss ziehen, dass die Verfasser der Orphica Heraklit's Schrift benutzt haben". Das kommt aber

völlig auf dasselbe heraus: denn es würde auch dadurch bewiesen, dass Heraklit der Mann war, von dem die Mystik Nahrungsquellen ziehen konnte*). Ausserdem braucht es sich gar nicht um die übrig gebliebenen orphischen Schriften zu handeln, da der Mysteriencult selbst der Zeit Heraklit's voranging und, wie Heraklit tadelnd hervorhebt, zu seiner Zeit schon ausgeartet war. Schuster hat ebenfalls nicht umhin gekonnt, bei Heraklit „Bekanntschaft mit mystischer Theologie" zuzugestehen, obwohl er seltsamer Weise den tiefsinnigen Mann zu einem ordinären Sensualisten umwandelt**). Wenn nun diese sonst so verschiedenartigen Auffassungen

---

*) Zeller, Phil. d. Griechen I, 3. Aufl., S. 593.

**) Schuster's Auffassung zeichnet sich durch eine widerspruchsvolle Willkürlichkeit aus. So z. B. fragt sich, wesshalb Herakleitos sein Werk dem ephesischen Heiligthum als Weihgeschenk darbrachte. Schuster antwortet S. 80 Anm. 3: „Das scheinbare Oxymoron, dass Heraklit ein Buch, das die Götter angriff, in einem Tempel deponirte, löst sich natürlich sehr einfach durch die bekannte Thatsache, dass im Alterthum die Tempel die Depositenanstalten abgeben." Dies ist keine natürliche Lösung, sondern blosse Willkür; denn (vergl. oben S. 124 Anm.) ἀνάθημα bedeutet nicht παραχαταθήκη, und ausserdem wäre es doch merkwürdig, dass die Tempel Depositen, die eine γραφὴ ἀσεβείας erforderten, zur Verwahrung angenommen hätten; sie hätten sonst ja auch die besten Hehler für Gestohlenes und Geraubtes abgeben müssen. Schuster scheint diesen Zweifel zu ahnen; wenigstens bemerkt er im Widerspruch mit der vorigen Bemerkung: „Daran zu erinnern, dass grade unter den Priestern und Priesterinnen damals eine dem Heraklitischen Pantheismus nicht fernstehende Theosophie ihre Verehrer zählte, ist nicht einmal nöthig." Er scheint den Widerspruch nicht zu fühlen, dass nun „ein Buch, das die Götter angriff", zugleich mit der Gesinnung und Theosophie der Priester übereinstimmt. Durch solches Oxymoron wird man nicht belehrt. Wir nehmen aber daraus ab, dass auch Schuster den Zusammenhang Heraklit's mit der Mystik seiner Zeit nicht läugnen konnte.

alle wenigstens in einigen Beziehungen dahin convergiren, den Heraklit mit den Mysterien in Verbindung zu setzen: so ist auf der anderen Seite als hervorragendster Vorgänger für den Zusammenhang ägyptischer und griechischer Weisheit Ebers zu nennen, der in seiner ägyptischen Königstochter diese Auffassung der Geschichte in Fleisch und Blut lebendig ausgestaltet hat. Man darf seine schöne Dichtung ebenso als Werk der Gelehrsamkeit betrachten, da er die Resultate seiner ägyptologischen Forschungen in diesen Sittenschilderungen niedergelegt hat. Obgleich ich daher mit dieser Schrift zuerst unternehme, den Zusammenhang des Ephesiers mit den griechischen und ägyptischen Mysterien nachzuweisen, so darf ich doch behaupten, dass auch schon bei allen Früheren, die über Heraklit forschten, zerstreute Indicien für diesen Weg zu finden sind.

In der Zeit, wo Heraklit blühte, genoss der Perserkönig Darius ungefähr ein solches allgemeines Ansehen, wie Napoleon im Jahre 1809. Es ist darum natürlich, dass die einflussreichen Männer in Griechenland und ganz besonders in Jonien sich um ihn bekümmern mussten. Als er daher von den Aegyptern zu einem gegenwärtigen Gott gemacht wurde*) mit allen den überschwänglichen göttlichen Attributen, welche die Priester ihrem Könige als Herrn und Erhalter beider Welten verliehen, so mochte Heraklit wohl den kühnen Ausspruch entgegengestellt haben: „Dieses einzige Weltall hat weder ein Gott, noch ein Mensch gemacht“**).

---

*) Diodor. I, 95. *διὰ τοῦτο τηλικαύτης τυχεῖν τιμῆς* (sc. *Δαρεῖον*), *ὥσθ' ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ζῶντα μὲν θεὸν προσαγορευθῆναι μόνον τῶν ἁπάντων βασιλέων, τελευτήσαντα δὲ τιμῶν τυχεῖν ἴσων τοῖς τὸ παλαιὸν νομιμώτατα βασιλεύσασι κατ' Αἴγυπτον.*

**) Vergl. meine Neue Studien I, S. 86. Obgleich diese Be-

Es ist darum natürlich, wenn Gladisch und zuweilen auch Schuster auf die Religion Zoroaster's hinblicken, die auf Heraklit allerdings von Einfluss sein musste; denn da er nicht umhin konnte, von dieser Religion Kenntniss zu nehmen, so musste ihn diese Kenntniss auch in seinem Denken anregen und beeinflussen. Da sich dieser Einfluss aber ausser in den allgemeinsten Linien bei Heraklit nicht wahrnehmen lässt, so darf man als Lösung der Schwierigkeit darauf hinweisen, dass eine andere Religion von weit grösserer Tiefe und Reinheit, von weit höherem Alter und erstaunlicher Gelehrsamkeit damals auch den Persern imponirte. Der von allen Menschen der damaligen Zeit herrlichste und mächtigste, der Perserkönig Darius selbst, studirte die ägyptische Theologie unter Leitung der Priester und suchte ihre historischen und politischen und moralischen Belehrungen*). Was der König aber verehrte, dem Alles zugänglich war, das konnte von Niemand geringgeschätzt werden; mithin ist anzunehmen, dass, wer nur Bildung genug besass in Jonien (das waren allerdings aber nur wenige Männer), sich bemüht habe, an dieser Weisheit theilzunehmen oder ein Urtheil darüber zu gewinnen. Die bedeutendsten Männer der Griechen waren aber dem Perserkönig schon lange vorangegangen in der intellectuellen Ausbeutung Aegyptens, wie Solon und Pythagoras, da ihnen nicht entgehen konnte, wo in

ziehung auf Darius eine Hypothese ist, so löst sie doch alle Schwierigkeiten, die sonst in dem Ausspruch liegen.

*) Diodor. I, 95. *ὁμιλῆσαι μὲν γὰρ αὐτὸν* (sc. *Δαρεῖον*) *τοῖς ἱερεῦσι τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ καὶ μεταλαβεῖν τῆς τε θεολογίας αὐτῶν καὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραμμένων πράξεων· ἐκ δὲ τούτων ἱστορήσαντα τήν τε μεγαλοψυχίαν τῶν ἀρχαίων βασιλέων καὶ τὴν εἰς τοὺς ἀρχομένους ἐπιείκειαν, μιμήσασθαι τὸν ἐκείνων βίον.*

der damaligen Welt die höchste geistige Cultur zu finden sei. Und so müssen wir auch bloss aus allgemein historischer Erwägung der Weltverhältnisse den Schluss ziehen, dass ein bei dem mächtigen Heiligthum in Ephesus wirkender, politisch und prophetisch hervorragender Mann wie Heraklit kein Ignorant sein konnte in den Dingen, die dazumal für die höchsten galten. Finden wir aber in den überlieferten Bruchstücken seines Buches, wie es scheint, sogar deutliche Spuren ägyptischer Weltanschauung: so nähert sich die aus historischer Betrachtung gewonnene Wahrscheinlichkeit um so mehr der Gewissheit, als es schwer sein möchte, die seltsamen Aussprüche des Ephesiers einfacher und besser zu erklären.

Die Selbständigkeit des griechischen Denkers muss man aber immer festhalten; denn wie er die Mumien verwarf, so nahm er auch die barbarischen Namen der Götter nicht auf. Er hielt sich an die vaterländischen Heiligthümer; aber er erkannte die Tiefe ägyptischer Theologie und erfasste mit diesem gebildeten Sinne die griechischen Mysterien. So wurde er ein Prophet in seinem Volke, ein Verächter des Pöbels und der Demokratie, eine Stütze und ein Führer aber für alle, die sich conservativ und religiös an das Heiligthum anschlossen. Mit Recht hat er die Sibylle verherrlicht, denn die Tempel reichten mit ihrer religiösen und politischen Macht weit über die kurzlebigen Pläne der Parteihäupter hinaus und die ephesische Artemis schützte noch ungefähr 100 Jahre später den flüchtigen Xenophon in dem fremden Lande von Elis*). Wir besitzen

*) Xenoph. Exped. Cyri V, 3. 4. Es ist sehr merkwürdig, dass das aus allen Stämmen der Griechen zusammengesetzte habgierige Heer doch schon im Lande der Kolchier am schwarzen

von Ranke eine Geschichte der Päpste; eine Geschichte der griechischen Heiligthümer und ihrer Culturmission und politischen Thaten ist leider noch ungeschrieben.

Meere den zehnten Theil der Beute zum Weihgeschenk für den delphischen Apollo und die ephesische Artemis zurücklegt.

Aphorismen

zur Geschichte der Begriffe.

Bei jedem Buche wird der Verfasser nothwendig seiner Individualität einen gewissen Spielraum lassen müssen, ich meine in der Beurtheilung des Masses der Ausführung und der Argumentation. Er giebt daher je nach der Schwierigkeit und Wichtigkeit der Fragen bald etwas zu viel, bald etwas zu wenig, und es kann ja auch von einem exacten Mass in diesen Dingen überhaupt nicht die Rede sein, da die Verschiedenheit der Leser keine rein sachliche Messung, wie sie bei den natürlichen und künstlerischen Productionen annähernd möglich ist, erlaubt. Desshalb bieten die etwa erfolgten Recensionen eine erwünschte Gelegenheit, um diesem Uebelstande hinterher abzuhelfen und wenigstens dasjenige, was zu kurz und mit zu wenig Gründen ausgestattet war, nachträglich noch zu verstärken. In diesem Sinne möchte ich die hier gegebenen Aphorismen beurtheilt wissen, die für sich kein volles Bild der Sache geben können, aber neue Argumente hinzufügen und Angriffe abwehren sollen.

Lotze.

Obgleich meine „Neuen Studien" überall eine günstige Aufnahme erfahren haben, so war mir doch keine Beurtheilung belehrender und erfreulicher als die von Lotze,

unserem grossen Göttinger Philosophen, der sowohl meinen Resultaten als auch meiner Methode zustimmte*). Die bedeutenden Gedanken, die er bei dieser Gelegenheit über die wahren Ziele der Geschichte der Philosophie aussprach, scheinen auch das rechte Wort für die geheime Stimmung Vieler in Bezug auf diese Sphäre der Gelehrsamkeit gewesen zu sein. Wenigstens sehe ich, dass die Zeichen sich mehren, welche auf eine Unzufriedenheit mit der bisherigen Behandlung der Geschichte der Philosophie hindeuten.

So hören wir auch von Frankreich her eine Stimme, die, obwohl sie offenbar ganz selbständig ist, doch gewissermassen eine Paraphrase von jenem Gutachten Lotze's enthält. Boutroux**) hebt z. B. an dem grossen Werke von Zeller die merkwürdige Gleichgültigkeit hervor, mit der er nicht bloss über Thales und Heraklit, sondern auch über Plato's Philosophie Bericht erstattet, als wenn diese ganze Gedankenbewegung in einer uns fremden und staubigen antiquarischen Welt vor sich ginge, als wenn die grössten Namen des Alterthums keine grössere Bewunderung verdienten als die ebenso peinlich und gründlich behandelten untergeordneten Autoren, als wenn kein Mensch auf den Einfall kommen könnte, sich zum Anhänger der Stoa, des Plato und des Aristoteles zu machen, als wenn wir überhaupt nicht eine Menge Gedanken und Raisonnements in uns selbst vorfänden, denen wir in der untergegangenen Welt des Alterthums wieder begegnen, und als wenn es gar nichts Ewiges in den Schöpfungen der grossen philosophischen Genien gäbe, als wenn endlich das Interesse an der

*) Vergl. Göttinger gelehrte Anzeigen 1876, Stück 15, S. 449—460.

**) Boutroux in der „Revue philosophique par Ribot" 1877, nro. 8, p. 146. 163. 164.

Geschichte der Philosophie nicht darauf beruhte, dass eine Verwandtschaft der Natur zwischen uns und unseren Vorgängern besteht und dass der Geist dieser Alten in ihren philosophischen Ideen ausgedrückt ist. Darum fügt Boutroux mit Recht hinzu, dass die philosophischen Lösungen, welche die Alten für die Probleme der Wissenschaft fanden, fast alle auch heute noch für möglich gelten und dass man die Theorien des Thales, Demokrit und Plato, in unsere moderne Ausdrucksweise gekleidet, noch jetzt als Ausdruck des wissenschaftlichen Bewusstseins wiederfinden kann.

Man braucht die eigenen positivistischen Ueberzeugungen Boutroux' nicht zu theilen, um doch dieser Kritik der bisherigen Art der Philosophie vollen Beifall zu schenken, und was den zuletzt angeführten Gedanken betrifft, so hätte Boutroux sagen können, dass wir wegen des mangelhaften Verständnisses der Alten auch noch keine rechte Geschichte der neuesten Philosophie besitzen. Denn die jetzigen Historiker unterscheiden gar nicht neue und ererbte Gedanken und können desshalb keine wirkliche Geschichte der Begriffe gewähren. Wenn wir in der neuesten Philosophie alle von den Griechen herübergenommenen Gedanken, die noch gewöhnlich in recht unklarer Fassung aufgenommen sind, wegliessen, so würde nur ein dürftiges Häuflein originaler Begriffe übrig bleiben*). Es fehlt bis jetzt noch gänzlich eine Geschichte der Philosophie, welche, wie die Geschichte der Physik und Mathematik und Anatomie, die Autoren bezeichnete, denen wir die jetzt geläufigen Begriffe zu verdanken haben. Wie es einem

*) Ueber die Wiederkennung der antiken Begriffe in der Philosophie unseres Jahrhunderts habe ich z. B. auch in der Anzeige der Schrift von Harms, Ueber den Begriff der Psychologie, gehandelt: Göttinger Gel. Anz. 1875, Stück 13, S. 402 ff.

Physiker lächerlich erscheinen würde, wenn man, um Arago oder Helmholtz zu charakterisiren, unter ihren Lehrsätzen auch alles aufführen wollte, was sie von Kepler, Bell, Segener u. s. w. einfach herübergenommen haben: so muss sich ein Philosoph verwundern, wenn man allein in der Geschichte der Philosophie nicht bloss das Neue hervorhebt, das zu dem ererbten Schatze hinzugekommen ist. Nur dadurch ist auch das seltsame Vorurtheil entstanden, als wenn bloss die Philosophie keine Geschichte hätte, sondern mit jedem Philosophen von vorn anfinge. Das ist aber nur die Meinung von solchen, die weder von der Philosophie noch von ihrer Geschichte eine Ahnung, haben und es macht sich komisch, wenn einige sogar warnen, nicht von vorn anzufangen, sondern sich den bisherigen Richtungen anzuschliessen. Es ist das so, als warnte man einen Menschen, ja nicht wieder zu 20 Zoll Länge zusammenzuschrumpfen und bloss von Muttermilch zu leben. Die so gewarnten Neuerer unterscheiden sich von den sich anschliessenden bloss dadurch, dass sie über die empfangenen und ererbten Begriffe im Unklaren sind und desshalb für neue Entdeckung halten, was schon Jahrhunderte vor ihnen bewiesen oder widerlegt ist. Auf Neues aber muss jede wissenschaftliche Arbeit hinzielen, und weder die bisherigen Resultate, noch die bisherigen Methoden und Principien sind von dieser Bearbeitung auszuschliessen. Die rechte Geschichte der Philosophie wird desshalb als Resultat eine Sammlung aller bisher erarbeiteten philosophischen Begriffe enthalten, und es wird sich zeigen, dass der grösste Theil aller Begriffe allgemein anerkannt und als Gemeingut gebraucht wird und dass seit dem vierten Jahrhundert vor Christo vielleicht nur zwei neue Richtungen in der Philosophie aufgekommen sind, während alle anderen sogenannten neuen Systeme bloss als zeitgemässe Anpas-

sungen uralter Ideenkreise zu gelten haben. Denn den Verschiedenheiten der menschlichen Natur entsprechend bildeten sich von Anfang verschiedene Welt- und Lebensauffassungen aus, die sich durch die Jahrhunderte hindurch mit derselben Regelmässigkeit wiederholen, wie die Typen der Staatsverfassungen und wie die verschiedenen Leidenschaften der Menschen. Das scheinbar Neue rührt von der accidentellen Anpassung an die historischen Umstände her*). Nur wenige Genien brechen neue Bahnen. Da aber die wirkliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie wie eine Pflanze, die sehr viele Bedingungen des Bodens, der Luft und der Temperatur fordert, nur sparsam verbreitet ist, so ist es auch natürlich, dass die Meisten immer von einer neuen Philosophie sprechen, wenn einer einen neuen Rock anzieht oder einen alten Knopf durch einen neuen ersetzt, und desshalb fast unzählige Arten von Systemen unterscheiden, indem sie jede Varietät für eine neue Species halten, während in Wahrheit vielleicht nur vier der Art nach verschiedene Weltansichten überhaupt aufgekommen sind.

Ueber den Titel: Geschichte der Begriffe.

Ich möchte mich hier über einen Punkt aussprechen, der mir durch Lotze's Beurtheilung interessant geworden ist. Lotze nennt nämlich meine Geschichte der „Begriffe" eine Geschichte der „Ideen". Ich rechne auf seine Zustimmung, wenn ich die Absicht in meiner Benennung erkläre und einen Unterschied geltend zu machen suche. Ideen nehmen wir allgemein auch in der Natur und in der Geschichte als bestimmend an, selbst ohne sie schon zu erkennen; Ideen sind auch

*) So fand Bismarck in seinem berühmten Paradoxon, dass die Ansprüche des Papstes uns schon von Tiresias her bekannt seien.

massgebend in der künstlerischen Production und in dem religiösen Bewussstsein und als Richtschnur des sittlichen und politischen Lebens, ohne dass der Künstler oder der Fromme und Sittliche sie definiren, begründen oder in deutlichem Wissen erfassen könnte. Desshalb unterscheide ich von den Ideen die Begriffe und verstehe darunter den wissenschaftlichen Ausdruck, den wir durch bewusste Gedankenarbeit diesen Ideen gegeben haben. Zu jedem Begriff gehört desshalb erstens ein terminus technicus, als Zeichen dafür, dass wir mit Bewusstsein einen Begriff festgestellt haben; zweitens eine Definition, sie möge streng oder lax sein oder auch nur in Hervorhebung irgend eines proprium bestehen, worauf sich ja die Definitionen der Principien gewöhnlich beschränken. Drittens erfordert jeder Begriff die Arbeit des Denkens, die sich an dem aufgezeigten Erkenntnisswege messen lässt. Jeder Begriff erfordert also drittens entweder eine Ableitung aus einfacheren Principien, oder eine inductive Begründung, möge sie noch so mangelhaft sein, durch Hinweis auf Erfahrungen und Beispiele und Analogien. — In diesem Sinne möchte ich meine Aufgabe abgränzen gegen die viel umfassendere einer Geschichte der Ideen, welche die Mythologie in erster Linie und dann auch die ganze Culturgeschichte umspannen muss und wovon meine Aufgabe nur als ein Zweig erscheinen dürfte. Ich läugne freilich nicht, dass wir bei den ersten Ursprüngen überall die Geschichte der Ideen berühren müssen, wie dies z. B. bei meinem zweiten Theile des Herakleitos besonders in die Augen fällt; die von mir gewählte Benennung kann sich daher oft nur durch die Richtung der Untersuchung vertheidigen.

§ 1.

Platonisches und Aristotelisches.

Unsterblichkeitslehre bei Plato und Aristoteles.

Da Lotze seine „fast völlige Uebereinstimmung" mit meinen Erörterungen über Platon und Aristoteles ausgesprochen hat*), war es mir besonders interessant, seine eigene gleichzeitige Darstellung des Platonismus nachträglich zu vergleichen, und erlaube ich mir, auch den Leser auf seine Logik vom Jahre 1874, S. 501 ff., zu verweisen**). Ich will hier nun in diesen Aphorismen eine neue Betrachtung hinzufügen.

Die Behauptung, dass Aristoteles auch in der Unsterblichkeitslehre von Plato abgefallen sei, scheint erst in späteren Zeiten aufzukommen, wo man schon das Mythologische von dem Philosophischen nicht mehr zu scheiden vermochte. So vertheidigt z. B. Origenes Jesus gegen die Angriffe des Celsus, der in dem Verrath des Judas ein Zeichen dafür sah, dass Jesus nicht verstanden habe, seine Schüler zu lenken und ihnen Liebe zu sich einzuflössen. Origenes weist auf Analogien in

---

*) Göttinger Gel. Anz. 1876, Stück 15, S. 454.

**) Ich citire nur seine Worte über die traditionelle Ideenlehre: „Von hier aus scheint mir Licht auf eine befremdliche Angabe zu fallen, die in der Geschichte der Philosophie überliefert wird; Plato habe den Ideen, zu deren Bewusstsein er sich erhoben, ein Dasein abgesondert von den Dingen, und doch, nach der Meinung derer, die ihn so verstanden, ähnlich dem Sein der Dinge, zugeschrieben. Es ist seltsam, wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des Platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen; man würde von jener zurückkommen müssen, wenn Plato wirklich diese gelehrt und nicht nur einen begreiflichen und verzeihlichen Anlass zu einem so groben Missverständniss gegeben hätte."

dem Leben der bedeutenderen Philosophen hin; denn Chrysipp sei von Kleanthes abgefallen, für die von Pythagoras abgefallenen Schüler habe man Kenotaphien wie für Todte errichtet und Aristoteles sei von Plato sogar nach zwanzigjährigem Umgange abgefallen, ohne dass es Jemand in den Sinn komme, darum den Chrysipp, Pythagoras und Plato für diese Undankbarkeit der Schüler verantwortlich zu machen. Aristoteles' Abfall bezieht Origines auf die Lehre von der Unsterblichkeit und den Ideen*).

In den uns erhaltenen Aristotelischen Schriften finde ich aber keine solche Angriffe auf die Unsterblichkeitslehre, wie auf die Ideenlehre, und ich sehe auch nicht, dass ein Anderer bis jetzt solche Angriffe entdeckt hat. Dagegen findet sich der Vorwurf stark ausgesprochen bei dem Platoniker Atticus, der aber zugleich die mythische Darstellung Plato's beibehält, die Rundreise der Seele um die Welt und die Wiedererinnerung und Metamorphose**). Dieser allerdings behauptet, Aristoteles habe sich zuerst gegen die Platonischen Beweise aufgelehnt und die Seele der Unsterblichkeit beraubt***). Sehen wir aber seinen Bericht genau an, so entdecken wir

*) Origenes contra Celsum lib. II, 12 (397) Delarue (Migne Patrol. XI, 817). *Ἐπεὶ δὲ φιλοσοφίαν προβάλλεται ὁ Κέλσος, πυθοίμεθ' ἂν αὐτοῦ, ὅ τι ἄρα Πλάτωνος ἦν κατηγορία τὸ μετὰ εἴκοσιν ἔτη τῆς παρ' αὐτῷ ἀκροάσεως ἀποστατήσαντα τὸν Ἀριστοτέλη κατηγορηκέναι μὲν τοῦ περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς λόγου, Πλάτωνος δὲ τερετίσματα τὰς ἰδέας ὠνομακέναι;*

**) Eusebii Praep. Evang. XV, 8. 9. *πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ* (sc. *ἡ ψυχή*) *ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γινομένη — — εἰ δὲ μή ἐστιν ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, οὐδὲ ἀνάμνησις. εἰ δὲ μὴ τοῦτο, οὐδὲ μάθησις.*

***) Ibid. *τίς οὖν ἐστιν ὁ πρῶτος ἐγχειρήσας ἀντιτάξασθαι ἀποδείξεσι, καὶ τὴν ψυχὴν ἀφελέσθαι τῆς ἀθανασίας καὶ τῆς ἄλλης πάσης δυνάμεως, τίς δ' ἕτερος πρὸ Ἀριστοτέλους;*

auch nirgends eine Anspielung auf directe Angriffe des Aristoteles, sondern er kommt sogar dazu, in der Unsterblichkeit der Vernunft (*νοῦς*) beim Aristoteles eine Uebereinstimmung mit Plato zu constatiren*), und es läuft schliesslich Alles darauf hinaus, dass Aristoteles zuerst Bewegung und Energie und desshalb Seele und Vernunft von einander getrennt hat, während Plato behauptete, Vernunft könne nicht selbständig ohne Seele bestehen**). Also scheinen auch diese Behauptungen des Atticus bloss auf Consequenzen zu beruhen, die er selbst gezogen hat, nicht aber auf Bekanntschaft mit Aristotelischen Schriften, die uns verloren gegangen wären; denn alle seine Bemerkungen sind aus uns erhaltenen Werken des Aristoteles entlehnt und verrathen keine sonderliche philosophische Kraft. Vergleichen wir seine Behauptungen mit den interessanten Bekenntnissen des Philosophen und Märtyrers Justinus, worin er seinen Entwicklungsgang schildert***), so sehen wir klar, dass die mythologische Auffassung Plato's, welche Metapher und Begriff nicht unterscheidet, zu solchen Annahmen führen musste, und wir gewinnen aus der daraus entstehenden Verwirrung der Thatsachen einen indirecten Beweis, um diese unphilosophische Auffassung eines Philosophen ersten Ranges zu verwerfen.

Darum finden wir diese unkritische Auffassung auch z. B. bei solchen Declamatoren wie Agrippa ab Nettesheym, der den Hass des Aristoteles gegen Plato

---

*) Ibid. 9, 13. *ἀλλὰ κατά γε τὴν ἀθανασίαν τοῦ νοῦ φήσει τις ἂν αὐτὸν κοινωνεῖν Πλάτωνι.*

**) Ibid. 9, 14. *ὁ μὲν γάρ φησι νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι, ὁ δὲ χωρίζει τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν.*

***) Vergl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 185—202.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

burg*) den Aristoteles sagen liess: „Es müsste sonst die mit dem Körper vermischte Vernunft anderen Dingen, z. B. den Sinnen, gegen die Ordnung der Natur zum Werkzeug werden.“ Obgleich eine so künstliche Hypothese sich schon desshalb nicht empfiehlt, weil man sich nichts Rechtes dabei denken kann**), während meine mit Simplicius zusammenstimmende Auslegung den Vorzug der Einfachheit und Anschaulichkeit hat: so wird dadurch auch nicht die Frage beantwortet, die, wie ich glaube, bei allen Aristotelischen Sätzen aufgeworfen werden müsste, nämlich ob dies ein eigener und neuer Gedanke des Aristoteles ist, oder ob er ihn aus der Schule empfangen hat. Ich will hier nun diese Nachweisung geben und dadurch meine Auslegung als die richtige feststellen.

Aristoteles konnte sich nämlich so kurz fassen, weil Plato im Theaetet diese Frage schon erledigt hatte. Es fragt Sokrates, durch welches Werkzeug des Körpers wir das Allgemeine, z. B. Sein und Nichtsein, Anderssein und Identität, Einheit und Zahl u. s. w., jedesmal wahrnehmen? Und Theaetet antwortet, er sei in Verlegenheit, dieses anzugeben, da es ihm scheine, als sei überhaupt für die Erkenntniss des Allgemeinen gar kein solches besonderes Werkzeug vorhanden, wie für die sinnliche Wahrnehmung, sondern die Seele schaue dieses allein durch sich selbst. Diese Antwort entzückt den Sokrates und er stellt dem-

---

*) Vergl. Comment. S. 470: „Est enim perversus naturae ordo, si νοῦς corpori mixtus aliis rebus, veluti sensibus, instrumento fuerit.

**) Ein Werkzeug ist immer materiell; kann die Vernunft solche Ovidische Metamorphosen durchmachen? Metaphorisch ist der Satz auch nicht zu fassen, weil ja νοῦς corpori mixtus sein soll.

nach fest, dass die Seele Einiges durch die Kräfte des Körpers erkennt, Anderes (nämlich das Allgemeine) aber ganz allein durch sich selbst*). — Die Seele aber, sofern sie das Allgemeine erkennt, nennen Plato und Aristoteles die Vernunft (*νοῦς*), und so sehen wir, dass Aristoteles den Gedankengang Plato's genau vor Augen hatte, als er denselben in jenem kurzen Satze reproducirte.

Hierdurch ist zugleich eine Stelle gewonnen, an welcher sich Aristoteles auf den Theaetet des Plato bezieht, obwohl er nicht citirt, sondern nur die gewonnene Lehre vorträgt. Im Index von Bonitz ist diese Stelle nicht berührt.

Eristische Kritik des Aristoteles. Begriff der *φορά*.

Man hat vielfach bezweifeln wollen, dass Aristoteles seinen Lehrer einer boshaften Kritik unterwerfe; es ist desshalb angezeigt, möglichst viele solcher unzweifelhaften Proben zu sammeln, damit das Urtheil sicher werde.

---

*) Theaet. p. 185 C. *ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι.* — Das *κοινόν* wird dann als *οὐσία, τὸ μὴ εἶναι, ὁμοιότης, ἀνομοιότης, ταὐτόν, ἕτερον* sqq. exemplificirt — *τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα, δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα.* — — (*Τὸ αἰσθανόμενον* ist hier absichtlich unbestimmt gelassen, da er den *νοῦς* meint; er gebraucht aber den Ausdruck *αἰσθάνεσθαι*, womit er, wie Aristoteles, alle Arten von Wahrnehmungen bezeichnet, sowohl die sinnlichen, als die des inneren Sinnes und auch die intellectuellen Intuitionen, wie ich dies in meinen Aristotel. Forschungen I, S. 91, nachgewiesen habe.) — Theaet. *Ἀλλὰ μὰ Δία, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* Socr. *φαίνεταί σοι τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων.*

In der Topik lehrt Aristoteles, man dürfe die Gattung nicht in die Art setzen, z. B. nicht die Berührung (ἅψις) als Zusammenhang (συνοχή) definiren, da sich zwar alles Zusammenhängende berühre, aber nicht alles sich Berührende zusammenhänge. Zusammenhang ist daher Art des sich Berührenden als Gattung. Ebenso ist Mischung (μίξις) nicht Lösung oder chemische Mischung (κρᾶσις), da letzteres nur bei flüsssigen Körpern stattfindet, nicht bei trockenen, also nur Art und nicht Gattung ist.

Diesen selbigen crassen Fehler will Aristoteles nun auch dem Plato nachweisen, der die Ortsbewegung (ἡ κατὰ τόπον κίνησις) als Fortgetragenwerden (φορά) definirt habe*). Nun verstehe man aber unter Getragenwerden (φορά), z. B. bei unbelebten Gegenständen, eine unfreiwillige Bewegung, wesshalb unter Anderem das Gehen nicht als Getragenwerden (φορά) bezeichnet werden könne. Folglich sei das Getragenwerden nur eine Art der Ortsbewegung, und Plato habe mithin den Fehler begangen, die Gattung in die Art zu setzen.

Einige Kritiker haben mit Recht gefunden, dass diese Stelle nicht so ganz gehörig auf die Platonische im Theaetet passe, aber mit Unrecht daraus den Schluss gezogen, dass Aristoteles vielleicht an eine andere Stelle in irgend einem anderen Platonischen Dialoge denke. Es hat für die Athetese der Platonischen Dialoge ein Interesse, die Beziehungen des Aristoteles auf die uns überlieferten Dialoge zu verschütten.

Die Sache muss aber anders angefasst werden; denn

*) Topic. IV, 122 b. 25. Ἔτι εἰ τὸ γένος εἰς τὸ εἶδος ἔθηκεν, οἷον τὴν ἅψιν ὅπερ συνοχὴν ἢ τὴν μίξιν ὅπερ κρᾶσιν, ἢ ὡς Πλάτων ὁρίζεται φορὰν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν. — — Οὔθ' ἡ κατὰ τόπον μεταβολὴ πᾶσα φορά· ἡ γὰρ βάδισις οὐ δοκεῖ φορὰ εἶναι· σχεδὸν γὰρ ἡ φορὰ ἐπὶ τῶν ἀκουσίως τόπον ἐκ τόπου μεταβαλλόντων λέγεται, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀψύχων συμβαίνει.

in keinem Dialoge überhaupt kann solch ein Unsinn vorkommen, dass für die Ortsbewegung ein höherer Gattungsbegriff in dem Begriff des Getragenwerdens von Plato angenommen wäre. Die ganze Kritik des Aristoteles ist bloss eristisch und kann ebenso gut gegen ihn selbst gewendet werden, da er genau wie Plato die Ortsbewegung an den meisten Stellen als φορά bezeichnet. Es giebt für φορά ja zwei verschiedene Bedeutungen, indem nach der einen der Gegensatz von Fortführen, Wegtragen, eine Bürde tragen u. s. w. gegen die freiwillige Bewegung belebter Wesen, wie Gehen, Springen u. s. w. festgehalten, nach der anderen aber die Bewegung ganz allgemein als Veränderung des Orts verstanden wird, wie wir auch das Wort „Fahren" brauchen (z. B. bei Goethe „fahrender Scolast"), ohne an Wagen und Pferde zu denken. Wenn man nun den Plato absichtlich missverstehen will, so muss man die engere Bedeutung auswählen, wie Aristoteles thut, und kann dann dem Plato mit scheinbarem Rechte vorwerfen, er habe die Gattung in die Art gesetzt; wenn man aber nicht rein eristisch verfährt, so wird einem ein solches Missverständniss nicht einmal in den Sinn kommen. Die Ungerechtigkeit des Angriffs wird aber noch stärker zu betonen sein, weil Plato gar nicht die Ortsbewegung definiren, sondern nur benennen will und als solchen Namen, nicht als Gattung den Ausdruck φορά oder περιφορά braucht, wie er auch sonst φέρεσθαι und φερομένη οὐσία sogar in einem noch allgemeineren Sinn (179 D) anführt, wobei unbestimmt bleibt, ob nicht auch die qualitative Veränderung mit inbegriffen werde. Dass dabei kein logischer Fehler unterlaufe, ist einleuchtend, weil es sich nur um eine Benennung handelt, und dass die Benennung selbst nicht so schlecht gewählt ist, zeigt sich darin, dass Aristoteles sie selbst übernommen und in

beständigem Gebrauche hat. Er wird daher wohl nur in einer üblen Laune und beim Jagen nach Fehlerbeispielen für die Disputationsübungen seiner Schüler auf diese Platonische Stelle verfallen sein, und dieses eristische Kunststück war wohl kaum bestimmt, aus dem Cirkel der Schule auf den Markt zu kommen. Ich sage dies zur Ehre des Aristoteles; denn seine bedeutendsten Schriften sind so gut componirt und so kurz und prägnant geschrieben, dass man sich nur schwer entschliesst zu glauben, er habe einen so wüsten Beispielkram, wie die Topik bietet, selbst herausgegeben. Das Alterthum war freilich anderer Meinung, denn es stellte den Aristoteles mit Chrysipp und Zeno zusammen, mit den verrufensten Vielschreibern, die sich immer wiederholten, ihre Arbeiten um der Eile willen nicht einmal corrigirten und ihre Bücher dadurch allein dick machten, dass sie dieselben von Beispielen strotzen liessen*).

---

*) Dies Urtheil geht, wie mir scheint, auf Carneades zurück. Diog. Laert. X, 1. 26. *Ἐζήλου δὲ αὐτὸν* (sc. *τὸν Ἐπίκουρον*) *Χρύσιππος ἐν πολυγραφίᾳ· καθά φησι Καρνεάδης, παράσιτον αὐτοῦ τῶν βιβλίων ἀποκαλῶν. — καὶ διὰ τοῦτο καὶ πολλάκις ταὐτὰ γέγραφε, τῷ μὴ ἐπελθεῖν· καὶ ἀδιόρθωτα εἶλκε, τῷ ἐπείγεσθαι. Καὶ τὰ μαρτύρια τοσαῦτα ἐστὶν, ὡς ἐκείνων μόνον γέμειν τὰ βιβλία· καθάπερ καὶ παρὰ Ζήνωνί ἐστιν εὑρεῖν καὶ παρὰ Ἀριστοτέλει.* Obgleich der Laertier sich auf den Carneades nur für die erste Behauptung beruft, so ist das Folgende doch nichts als die Begründung für die behauptete Polygraphie und scheint mir daher mit zum Gedankenzusammenhange des Carneades zu gehören. Da wir bei Aristoteles nur selten ausgeschriebene Stellen aus andern Schriftstellern finden, so nehme ich *μαρτύρια* in dem auch sonst gebräuchlichen Sinn von Beispielen, die ja auch Zeugniss ablegen für die Richtigkeit einer Behauptung. Die *μαρτύρια* werden wie die *παραδείγματα* immer aus dem Gebiete der Erfahrung gezogen und können vielleicht als eine Art der Beispiele definirt werden, nämlich als eine solche, die sich ausschliesslich auf die Wahrheit von Urtheilen bezieht. In diesem Sinne benutzt Aristoteles sowohl den ursprünglicheren Begriff der *μαρτυρία* (Rhet. ad Alex.),

Dass die Aristotelische Kritik aber wirklich nur eristisch ist und an dieser Stelle wohl nur zur Disputationsübung verwerthet wurde, sieht man daraus, dass Aristoteles unmittelbar vorher ein Beispiel für ein anderes dialektisches Gesetz anführt, wobei grade umgekehrt wie hier das Gehen (*βάδισις*) der Ortsbewegung (*φορά*) subsumirt wird, ohne dass es ihm dort einfiele, bei der *φορά* an das „Getragenwerden" zu denken. Er sagt nämlich, wenn etwas zu einer Gattung gerechnet werde, so müsse es nothwendig auch zu einer von den Arten dieser Gattung gehören. Z. B. wenn das Gehen eine Bewegung ist, so muss es auch, da die Bewegung viele Arten hat, nothwendig zu einer von diesen Arten gehören. Es muss also gezeigt werden, dass es weder Wachsen noch Abnehmen ist, noch qualitative Veränderung, noch Werden und Vergehen, also zu der vierten noch übrigen Art gehört, nämlich zur Ortsveränderung. Und diese nennt er hier *φορά**). Bei diesem Beispiele

---

als auch in übertragener Weise die *μαρτύρια*. Bei den Späteren ist dieser aus der Gerichtssprache entlehnte Ausdruck sehr beliebt geworden. Obwohl ursprünglich jede Art von Beweis *μαρτυρεῖν* heissen konnte und daher auch das Zeugniss der Vernunft (*ὁ λόγος μαρτυρεῖ* Arist.) ebenso angerufen wurde, so fixirte sich doch der Gebrauch in der Beziehung nach der inductiven Seite hin. Man vergleiche z. B. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. 181. *τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν* und Adv. mathem. VII, 212. *ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐνεργείας* (d. h. soviel als *ἐκ τῶν φαινομένων*) *τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο*, oder ibid. VIII, 324 *εἶναι τὸν λόγον ἐπιμαρτυρούμενον τῷ πράγματι*. Die *μαρτύρια* enthalten also immer den Beweis durch Thatsachen oder Erfahrungen im Einzelnen und bezeugen die Richtigkeit eines Urtheils durch Hinweis auf solche einzelne Erscheinungen, die ohne Voraussetzung der Richtigkeit jenes Urtheils nicht stattfinden könnten.

*) Topic. IV, 2. 122 a 21. *Οἷον εἴ τις τῆς βαδίσεως γένος ἀπέδωκε τὴν φοράν, οὐκ ἀπόχρη τὸ δεῖξαι, διότι κίνησίς ἐστιν ἡ βάδισις πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι φορά ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ ἄλλαι κινήσεις*

findet Aristoteles also keine Schwierigkeit darin, dass das Gehen ja kein „unfreiwilliges Getragenwerden" ist, sondern folgt dem allgemeinen Sprachgebrauch und lässt die zweite Bedeutung ganz ausser Acht. Mithin ist jene Kritik Plato's eristisch; denn wenn er hier auch nur *καθ' ὑπόθεσιν* argumentirt, so nimmt er doch die Bedeutung der *φορά* ohne jede Beanstandung als selbstverständlich hin.

---

§ 2.

Anaximandrisches.

Durch meine Studien zur Geschichte der Begriffe kam ich zu der Erkenntniss, die seltsamer Weise als eine neu gewonnene betrachtet werden muss, dass das Verständniss der Metaphysik der Alten unumgänglich eine vorhergehende Bekanntschaft mit ihrer Physik voraussetze*). Dass dieser Gesichtspunkt bisher ganz vernachlässigt war, sieht man z. B. bei der ziemlich lebhaften Forschung über Heraklit. Alle die Früheren haben fast allein die metaphysischen und ethischen Lehren Heraklit's berücksichtigt und seine Ansichten über die Natur als blosse

---

εἰσίν, ἀλλὰ προσδεκτέον, ὅτι οὐδενὸς μετέχει ἡ βάδισις τῶν κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν εἰ μὴ τῆς φορᾶς. Ἀνάγκη γὰρ τὸ τοῦ γένους μετέχον καὶ τῶν εἰδῶν τινὸς μετέχειν τῶν κατὰ τὴν πρώτην διαίρεσιν. Εἰ οὖν ἡ βάδισις μήτ' αὐξήσεως μήτε τῶν ἄλλων κινήσεων μετέχει, δῆλον ὅτι τῆς φορᾶς ἂν μετέχοι, ὥστ' εἴη ἂν γένος ἡ φορὰ τῆς βαδίσεως.

*) Die überraschenden Resultate, welche diese Methode z. B. für das Verständniss der Aristotelischen Lehre liefert, werde ich in dem unter der Presse befindlichen dritten Bande dieser Studien zeigen.

Curiosität behandelt. So hatte z. B. Schleiermacher gemeint, die Heraklitische Rede von der täglich neu aufgehenden und verlöschenden Sonne wäre nur symbolisch gemeint und als Predigttext zu Grunde gelegt, um daraus die ethische und allgemeine Ordnung der Welt überhaupt paränetisch zu verkündigen. Aehnlich glaubte Zeller, das Princip des Feuers bei Heraklit sei nur symbolisch zu verstehen und von der Einbildungskraft dem Denker unwillkürlich untergeschoben, obwohl Zeller allerdings nach seiner um philosophische Auffassung wenig besorgten Manier das Feuer Heraklit's an anderen Stellen auch wieder als wirkliches Feuer anspricht. Schuster aber bemühte sich zwar sehr verdienstvoll um die Naturlehre Heraklit's, aber nur nebenbei, und gerieth desshalb auf die Vorstellung von einem Heraklitischen Südpol der Welt und glaubte sogar Heraklit auf den Wegen Anaximander's zu erblicken, so dass ihm also die grössten Gegensätze antiker Naturauffassung in einander verschwammen. Wie wenig daher bisher die Physik des alten Ephesiers studirt war, sieht man auch daraus, dass Siebeck, als Recensent Schuster's, und Mohr grade dies an dem Buche anerkennen, dass Heraklit „als rechter, echter φυσικός im vollen Zusammenhange mit einem Denker wie Anaximander aufgezeigt" sei. Da ich nun grade die Physik der Alten zum Ausgangspunkte nahm, so stellten sich sofort zwei entgegengesetzte Naturauffassungen fest, die mythologische und die mathematische oder Anaximandrische, und Heraklit erschien demgemäss in weitem Abstande von Anaximander.

Bemerkung über die Vertreter der mythologischen Naturauffassung.

Die mythologische wird durch Homer, Hesiod, Thales, Xenophanes und Heraklit vertreten. Ich bemerke

hier noch, dass der Grammatiker Crates zwar dem Homer die Kenntniss von der Kugelgestalt der Erde vindicirt und daraus die Stellen über die beiden Arten der Aethiopier und über die kurzen Nächte bei den Lästrygonen ableitet, dass aber Geminus schon die richtige Deutung gezeigt hat*). Es scheint mir nur dies durch die bekannten Homerischen Verse ganz sicher bewiesen zu sein, dass nicht erst Pytheas die Kunde von den langen Tagen unserer nördlichen Breiten nach den Stätten hellenischer Cultur brachte, sondern dass schon in der Homerischen Zeit Nachrichten aus dem Norden, vielleicht durch die am Don oder Dnjieper wohnenden Völker, nach Jonien gelangten. Die Homerische Zeit konnte also die Thatsache, dass es im Norden Gegenden gäbe, wo keine eigentliche Nacht einträte, sehr wohl wissen, ohne im Mindesten die mathematisch-astronomische Theorie dafür einzusehen. — Beiläufig erwähne ich, dass hierdurch die Hypothese des geistvollen Naturforschers K. E. von Baer über die Irrfahrt des Odysseus im schwarzen Meere eine neue Unterstützung gewinnt; denn wenn man einmal die mythischen Elemente wegdenken und nur die zur Geschichte der Geographie gehörigen Daten berücksichtigen will, so würden, wenn Odysseus im Mittelmeer, also in derselben Breite, geblieben wäre, die lästrygonischen kurzen Nächte unbegreiflich werden, während sie mit der nördlicheren Richtung der Fahrt natürlich übereinstimmen.

Dass auch Thales die Erde noch nicht als Kugel gedacht hat, habe ich in den Neuen Studien I durch neue Gründe zu beweisen versucht**). Die richtige Auffassung des Thaletischen Standpunktes ist aber dess-

*) Vergl. Isag. V u. XIII.
**) Neue Stud. I, S. 208 f.

halb von so grosser Wichtigkeit, weil man nur so die Fortschritte Anaximander's gehörig würdigen kann. Dagegen konnte ich die in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe versuchte Rettung des Anaximenes, den man ungerechter Weise unter die Mythologen gebracht hatte, durch weitere Gründe*) sichern gegen die falsche Auslegung der Aristotelischen Stelle Meteorol. II, 1.

Die Apsis der Sonne.

Ueber die Anaximandrische Naturauffassung habe ich in meinen Neuen Studien I nur beiläufig gehandelt. In einer Anmerkuug S. 214 genügte ich dem Wunsche eines Recensenten (Walter), meine neue Erklärung der Apsis, aus welcher Zeller unbegreiflicher Weise die Nabe eines Rades gemacht hatte, durch weitere Belege des Sprachgebrauchs zu unterstützen. Obwohl diese Frage so einfach ist und so sicher entschieden werden kann, so ist doch die zaudernde Anerkennung von Seiten derer, die noch an den alten Vorstellungen hängen, sehr begreiflich, weil allerdings die Consequenzen von revolutionirender Bedeutung für die ganze Auffassung des Anaximandrischen Systems sind.

Ich will hier nur noch eine Bemerkung hinzufügen, die vielleicht einiges Licht auf die Entstehungsgeschichte der Anaximandrischen Theorie wirft. Denn es ist wohl natürlich, zu fragen, wie Anaximander, der die Saturnsringe noch nicht ahnen, geschweige sehen konnte, auf die Vorstellung kam, dass ätherische Feuermassen ringförmig um die Erde liefen? Nun wissen wir aber, dass auch die späteren griechischen Astronomen alle Kreise am Himmel in zwei Arten unterschieden haben, in unsichtbare, nur mit dem Verstande erkennbare, wie den Aequator

*) Neue Stud. I, S. 12 f.

und die Ekliptik, und in sichtbare. Als einzig sichtbaren grössesten Kreis oder Radkranz (Apsis) bezeichnen sie aber die Milchstrasse*). Wenn nun diese Milchstrasse, wie die Sterne, als ätherischer oder feuriger Natur gefasst wurde, was ja probabel war, so konnte die Analogie auch sehr gut den Anaximander verleiten, für die Sonne, welche ebenfalls einen bestimmten Kreis am Himmel beschreibt, einen solchen sich wie die Milchstrasse schräg umwälzenden, zugehörigen Feuerring zu vermuthen, der aber von dichten Luftmassen filzartig eingehüllt und desshalb unsichtbar sei und nur an einer Stelle, wo wir die Sonne sehen, das Feuer ausströmen lasse. Da das Denken der Alten ganz von Analogien geleitet wurde, so scheint mir diese Hypothese zur psychologischen Erklärung seiner Theorie von überredender Kraft zu sein.

Wenn J. Mohr**) auch jetzt noch den Interpretationsfehler Zeller's beibehält und von dem Sonnenrade des Anaximander spricht, weil er meint, Anaximander sei, „um sich Alles möglichst plastisch vorzustellen", auf diese Annahme gekommen: so muss ich gestehen, dass ich bei diesem Räsonnement alle inneren und äusseren Gründe vermisse. Die äusseren Gründe, d. h. die überlieferten Stellen der alten Berichterstatter, reden nur von der Apsis eines Rades, d. h. von einem Radkranze, aus welchem Feuer ausströme; keine Stelle aber vergleicht die Sonnenscheibe selbst mit einem Rade, aus dessen Nabe Feuer hervorbräche. Die inneren Gründe scheinen mir noch weniger zu bieten; denn ich kann das keine „plastische Vorstellung" nennen, wobei man sich schlechterdings gar nichts vorstellen

*) Vergl. z. B. Geminus Isag. 24 fin. u. Achill. Tat. 24.

**) Jacob Mohr, Histor. Stellung Heraklit's von Ephesus, 1876, S. 46 u. 47.

kann. Jeder Mensch hat die Sonne schon, bei ihrem Untergange wenigstens, als volle Scheibe gesehen. Wie soll man also auf die Vorstellung eines Rades kommen? Vielmehr verwickelt uns dieser Vergleich in die grössten Schwierigkeiten der Vorstellung; denn wie soll man es machen, um die Zwischenräume der Speichen auch mit Feuer auszufüllen, und wenn die Speichen hohl sind, so werden sie dunkel sein, was gegen den Augenschein ist. Man wird daher, um den Augenschein, dem doch jedenfalls genügt werden muss, zu erklären, das Feuer mit unglaublicher Quälerei der Vorstellung über das ganze Rad und seine Zwischenräume so verbreiten müssen, bis die Vorstellung des Rades glücklich wieder verschwunden ist. Diese Vorstellung ist also nur dann „plastisch", wenn wir sie nicht haben; haben wir sie aber, so können wir nicht zugleich die Sonne vorstellen und den Alten konnte es nicht glücklicher damit ergehen, wie uns. Das ist ja auch natürlich, da diese ganze Vorstellung dem Anaximander völlig fremd war und nur durch einen Uebersetzungsfehler entstanden ist.

Ueber die Gestalt der Erde.

In meinen Studien zur Geschichte der Begriffe habe ich die verschiedenen Möglichkeiten, sich die überlieferten Berichte über die Gestalt der Erde bei Anaximander recht zu deuten, erwogen. Ich liess die Frage über die richtige Lesart unentschieden, stellte dagegen den Sinn der Ueberlieferung, d. h. die Vorstellung Anaximander's, ganz fest. Wenn es durchaus nöthig sein sollte, eine Lesart anzunehmen und die andere zu verwerfen, oder eine Conjectur zu machen und sich darauf zu steifen, so erscheint mir meine Conjectur ἐχίνῳ als die empfehlenswertheste, obgleich ich die Nothwendigkeit, sich für die

eine oder die andere zu entscheiden nicht einsehen kann. Hippol. ref. haer. Dunck. I, p. 16 sagt: τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς στρογγύλον χιόνι λίθῳ παραπλήσιον. Ich dachte nun, indem ich χιόνι λίθῳ in ἐχίνῳ λιτῷ (λείῳ) verwandelte, an den Igel und an den gleichnamigen Echinus der Säule; ich sehe aber jetzt, dass man noch nähere Vergleiche hat; denn der gewöhnliche Kochtopf ist ein noch besserer Vergleich. Ἐχῖνος ist der Kochtopf und giebt ein sehr anschauliches Bild für die Gestalt der Erde; denn der flache Deckel ist die Oberfläche unserer Erde, auf der wir stehen; der runde Bauch des Topfes giebt die Figur der Erde, deren Rundung durch das umgebende Wasser natürlich bestimmt wird, da die Erde rings von Luft umkreist wird. Der Gebrauch des Wortes ἐχῖνος für den Kochtopf war allgemein, wie wir aus Hippokrates sehen*).

---

§ 3.

Heraklitisches.

J. Mohr. — Der Arcturus.

In meinen Neuen Studien I behandelte ich Heraklit's physische Weltbetrachtung, und zwar zunächst die astronomischen Vorstellungen. Es war da vor Allem sehr

---

*) Vergl. Hipp. de morb. mul. II, 206: ταῦτα ἐμβάλλειν ἐς ἐχῖνον καινόν, καὶ τὸν οἶνον ἐπιχέαντα, und de natur. mul. 107: ταῦτα ἐγχέας ἐς ἐχῖνον καινόν, καὶ τὸν οἶνον ἐπιχέας, τοῦ δὲ ἐχίνου τρυπῆσαι τὸ ἐπίθεμα (Deckel). Erotianus weist für diesen Sprachgebrauch noch auf Eupolis, Menander und Philemon hin. Hippokrates als Arzt muss natürlich der Reinlichkeit wegen immer einen neuen Topf fordern; Anaximander aber sagt λιτῷ, um den schlichten, billigen und ordinären Topf zu bezeichnen, ohne Verzierungen und Henkel, oder um die Glätte anzudeuten.

wichtig, nachzuweisen, dass Heraklit in den grössten Gegensatz zu Anaximander gestellt werden muss, da er nicht wie dieser ein eigentlicher Naturforscher mehr ist, sondern sich den mythologischen Vorstellungen anschliesst. Heraklit hat gar keine naturwissenschaftliche Erklärung über die Erde und die Gestirne mehr gegeben, die Sonne für einen Schuh gross gehalten, ohne den scheinbaren von dem wirklichen Durchmesser zu unterscheiden, und ihr deswegen eine tägliche Neugeburt und täglichen Tod zugedacht, wie die Mythologie dieses erforderte. Von der unteren Welt, dem Hades, der durch die Horizontebene abgegränzt wird, unterschied er das Oben und liess die oben stattfindenden Feuererscheinungen, wie die Sonne, durch Verdunstung und Verbrennung des Wassers entstehen und wieder in der Nacht dahin zurückkehren. Von dem Himmel hatte er nur die Kenntnisse, welche sich auch in der Mythologie finden und die jeder Viehhirt haben kann; so wusste er z. B., dass der grosse Bär für Ephesus nicht untergeht, und dass mit dem Arcturus die Gestirne anfangen, welche Auf- und Untergang haben. Das hierauf bezügliche Fragment hatte man bisher nicht erklären können; Schleiermacher übersetzte es mit wunderlichen dunklen Ausdrücken, Schuster aber suchte Deutlichkeit und gerieth auf die abenteuerlichsten Hypothesen, die so weit vom Heraklitismus abirren, dass dadurch die ganze Naturauffassung Heraklit's in Frage gestellt wird; denn er kommt auf einen Heraklitischen Südpol des Himmels und versetzt dahin den Olymp u. s. w. Ich zeigte nun, dass Strabo das Fragment vollkommen richtig verstanden hat; denn es enthält nichts anderes, als was Geminus über den Polarkreis sagt*), nämlich dass die in diesem „Bären-

*) Isag. IV. ἀρκτικὸς κύκλος, ἐν ᾧ τὰ κείμενα τῶν ἄστρων οὔτε δύσιν, οὔτε ἀνατολὴν ποιεῖται· ἀλλὰ δι' ὅλης τῆς νυκτὸς

kreise“ liegenden Sterne weder aufgehen, noch untergehen, sondern die ganze Nacht hindurch, wie man sehen kann, um den Pol kreisen und dass dieser Kreis von dem Vorderfuss der grossen Bärin begränzt wird. Die Breite aber, unter der Geminus beobachtete, war die von Rhodus, also ungefähr die gleiche wie die des Ephesiers.

Zwischen Schuster's Arbeit und der meinigen liegt der Conception nach die von J. Mohr in der Mitte. Ich freue mich, dass er von selbst zu einer, wie er sagt, der meinigen verwandten Auffassung Heraklit's gekommen ist, weil man diese Zusammenstimmung als Zeichen der Wahrheit betrachten kann. Nur gegen meine Auffassung der Heraklitischen Naturansicht vertritt er den Schuster'schen Standpunkt. Er bringt jedoch keine neuen Gründe, sondern meint bloss, wenn Strabo unter dem Wächter (*οὖρος*)*) den Arcturus verstanden hätte, dann hätte der Bär ja nicht den arctischen Kreis, sondern nur das Sternbild bedeuten können, und also würde Strabo den Heraklit nicht gelobt haben. Mohr will desshalb den Bären selbst zum Wächter des „Aether-Zeus“, d. h. der Sonne, machen, während sie ihren Nachtbogen beschreibt. — Solche Hypothesen fördern nicht, weil sie ähnlich der Schuster'schen aus freier Phantasie erzeugt werden ohne allen Anhalt an die griechische Mythologie und Astronomie. Dass der Bär wirklich die Gränze des Polarkreises bildet, habe ich jetzt auch als Auffassung der Alten durch Geminus bewiesen; dass er als

---

περὶ τὸν πόλον στρεφόμενα θεωρεῖται. οὗτος δὲ ὁ κύκλος ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς οἰκουμένῃ ὑπὸ τοῦ ἐμπροσθίου ποδὸς τῆς μεγάλης ἄρκτου περιγράφεται.

*) Das Wort *οὖρος* deutet er nach meiner Erklärung. Vergl. bei Mohr S. 49.

das grösste nördliche Gestirn poetisch für den Polarkreis gebraucht werden kann, ist an und für sich zweifellos und wird noch dadurch bestätigt, dass die Astronomen ebenso den Polarkreis den Bärenkreis (ἀρκτικός) genannt haben; dass der Arcturus als Wächter der Bärin gilt, ist durch die Mythologie sicher; dass endlich der mythologischen Anschauung als Grundlage die Sinnesanschauung entspricht, ist ja offenbar; denn der Wächter hat dafür zu sorgen, dass die Bärin nicht über die Gränze komme und in den Hades einbreche, d. h. nicht unter den Horizont sinke*). Und diese mythologische Auffassung war nur möglich, weil die Bärin wirklich für den Augenschein der Alten nicht unter den Horizont sank. Darum heissen ja auch die nördlichen Gegenden überall die Bärenseiten (τὰ πρὸς ἄρκτον νεύοντα) und die nördlichen Winde die Bärenwinde (οἱ ἀρκτῷοι ἄνεμοι), weil die Weltgegend und der Pol durch dies Gestirn bestimmt wurde.

Bei Aratus, der die himmlische Geographie schon so viel complicirter durchgeführt hat, können wir die einfachere Auffassung nicht ganz so deutlich finden. Er sagt zwar auch, dass die beiden Bärinnen sich vor dem Okeanos in Acht nehmen**), dass die linke Hand des Bärenwächters (ἀρκτοφύλαξ) niemals untergeht***), dass die Bären auch den Kepheus hindern, mehr als bloss den Kopf im Okeanos zu baden†), und dass die

---

*) Ueber den Arcturus vergleiche noch Erotiani vocum Hippocraticarum confectio ed. Klein, p. 41. Definition, wo auch οὖροι gleich φύλακες. Ferner Foes p. 93 und Eustachius. Arcturus kommt bei Hippokrates häufig vor.

**) Arat. Phaenom. v. 48. ἄρκτοι, κυανέου πεφυλαγμέναι Ὠκεανοῖο.

***) Ibid. v. 722. ἡ δ' αὐτοῦ μεγαλῇ ἐπιτέλλεται Ἄρκτῳ.

†) Ibid. v. 648.

Achäer nach der grossen Bärin (Helike) steuerten, während die Sidonier sicherer und besser sich nach der kleinen (Kynosura) richteten*). Da er aber schon die Bilder vom Wagen und der Bärin zusammenbringt und den Arktophylax als Bootes vom Arcturus in seinem Gürtel unterscheidet**), so findet man bei ihm die alterthümliche Klarheit der Anschauung nicht mehr.

An die mythologische Sternbeschreibung der Gelehrten (*σοφοί*) schlossen sich dann nach Hippolyt's Bericht christliche Secten an (*οἱ διὰ τῆς τῶν ἄστρων ἱστορίας αἱρετικοί*), bei denen die in weitem Kreise in sich zurückgehende und desshalb die Seefahrer täuschende Bewegung der grossen Bärin mit der rückwärtsführenden hellenischen Bildung, dagegen die kleinen Bärin mit der zweiten Schöpfung der aus Gott verglichen wird***). Ueberall aber findet man die Erkenntniss, dass der arctische Kreis nicht untergeht.

Sonnenbahn und Sonnenkahn.

Wenn Mohr die Südhemisphäre bei Heraklit beibehalten will und ebenso bei dem Pseudohippokrates, dem Diätetiker, so müsste er bessere Gründe anführen, als „die Kreisbahnen im menschlichen Organismus, womit der Diätetiker die der Sterne vergleiche“ †). Was sind

---

*) Ibid. v. 37.

**) Ibid. v. 91. *ἐξόπιθεν δ' Ἑλίκης φέρεται ἐλάοντι ἐοικὼς Ἀρκτοφύλαξ.* — Ich erinnere noch an die bekannten Anakreontischen Verse *εἰς Ἔρωτα*

μεσονυκτίοις ποθ' ὥραις
στρέφεται ὅτ' Ἄρκτος ἤδη
κατὰ χεῖρα τὴν Βοώτου.

***) Hippolyt. refut. haer. IV, § 47. *μόνος οὗτος ὁ πόλος (ὁ ἀρκτικός) οὐδέποτε δύνει, ἀλλὰ ἄνω ὑπὲρ τὸν ὁρίζοντα ἐρχόμενος κτλ.*

†) Mohr a. a. O., S. 48.

das denn für Kreisbahnen im menschlichen Organismus? Soll man sich nichts Deutliches vorstellen? Ausscheidung und Ernährung bilden doch keine geometrischen Kreise, und den sogenannten Kreislauf des Blutes hat doch nicht vor Servet und Harvey der Diätetiker schon gekannt! Den Kreislauf im Sinne des Diätetikers, d. h. nach Abzug der geometrischen Vorstellung, hat aber auch die Heraklitische Sonne, wenn sie Morgens entsteht und Abends vergeht und am andern Morgen wieder entsteht und so immer fort. Das von Plato angeführte Wiederangezündetwerden der Heraklitischen Sonne ist aber doch wohl ein zwingender Beweis dafür, dass sie nicht Anaximandrisch ruhig in der Südhemisphäre weiter kreist, sondern erlöscht. Und Heraklit wird uns wohl dadurch nicht als Naturforscher der Anaximandrischen Schule erscheinen können, dass er, wie Mohr anführt*), gesagt hat: „Ich weiss wie gross die Sonne ist, nämlich so gross wie sie erscheint, einen Schuh lang."

Wenn endlich Mohr den Sonnenkahn Heraklit's anführt und darin die Anaximandrischen Luftfilze vermuthet, so ist das ohne jeden Anhalt an irgend einen Berichterstatter. Auch hätte Heraklit zu einer mechanischen Erklärung kaum einen ungeschickteren Vergleich als den mit einem Nachen wählen können. Ich habe oben zu zeigen versucht, dass die mythologische Richtung in Heraklit eine ganz andere Interpretationshypothese verlangt; denn wir können wohl nur an die ägyptische Sonnenbarke des Ra und an die analogen Vorstellungen der griechischen Mythologie denken**).

---

*) Mohr a. a. O. S. 46.

**) Vergl. oben S. 224 ff.

Kreyenbühl über die Bewegung und das Heraklitische Feuer.

Kreyenbühl nimmt meine Darstellung Heraklit's zustimmend an und vertheidigt nur in zwei Punkten die Zellersche Auffassung, „da die sachliche Differenz zwischen mir und Zeller nicht so gross sei"*). Mir scheint diese Differenz aber wichtig genug, um sie noch einmal zu besprechen. Kreyenbühl sagt über die Auffassung Zeller's, wonach der Satz von der Bewegung zuerst ein metaphysischer sei, der sich dem Heraklit sodann in eine physikalische Anschauung umgesetzt habe, und über meine Auffassung, wonach dieser Satz eine verallgemeinerte Erfahrung sei: „Welches von beiden den ersten Anstoss zu Heraklit's Theorie gab, die Erfahrung oder die metaphysische Erkenntniss der Wahrheit von der Bewegung alles Seins, darüber scheint nur unnützer Streit zu walten." — Nach meiner Ueberzeugung ist dies grade das Wichtigste; denn wenn der Satz nicht einen leeren Einfall oder eine Inspiration ausdrücken soll, sondern einen Begriff enthält, der in der Geschichte der Philosophie seinen Platz verdient, so ist das einzig Interessante, zu erfahren, wie Heraklit ihn begründet und also gefunden hat, ob inductiv oder deductiv. Wenn wir auf diese Frage keinen Werth legen, dann können wir nicht hoffen, das Charakteristische der verschiedenen Systeme zu verstehen. Heraklit begründet den Satz aber nur durch Hinweis auf die Erfahrung und erläutert ihn und die Folgesätze durch Analogien mit einzelnen Erscheinungen. In solchen Untersuchungen liegt grade der principielle Gegensatz meiner Studien zur Geschichte der Begriffe gegen die Zeller'sche Geschichte der Philosophie; denn für mich giebt es gar

*) Theolog. Literaturbl. XII, Nr. 4, S. 77.

keine metaphysische Erkenntnisse, die den Philosophen ohne irgend einen Erkenntnissweg von ungefähr durch den Kopf fahren, und wenn es dergleichen gäbe, so verlohnte es sich nicht der Mühe, davon zu reden, bis sie einer durch einen Erkenntnissweg zu philosophischen Begriffen gemacht hat.

Was zweitens die Erklärung des Feuers betrifft, so will Kreyenbühl die Zeller'sche Auffassung vertheidigen, wonach das Feuer bald als materiell, bald als symbolisch bei Heraklit verstanden würde. Kreyenbühl lässt sich aber nicht auf Interpretation der einzelnen Stellen ein, ohne welche doch kein Beweis möglich ist. Nach meiner Meinung ist aber ein solches „Sowohl-Als auch" ein unhaltbarer Gedanke; denn wenn z. B. Gessler's Hut das Symbol für Gessler ist, so ist damit die materielle Gegenwart des Landvogts im Hute ausgeschlossen. Ebenso ist die Oblate bloss Symbol bei den Reformirten, reell was anderes geworden nach der Consecration bei den Katholiken. Kurz, sofern Symbol, sofern nicht reell und sofern reell, sofern nicht Symbol. Die lutherische Auffassung bildet keine Instanz; denn bei dem Materiellen und mit und in ihm kann sehr wohl etwas Geistiges gegeben sein, wie z. B. mit dem Leibe auch die Seele gegenwärtig und wie das Feuer nach Heraklit auch vernünftig ist. Nichts davon aber ist symbolisch zu verstehen, sondern es ist wirklich vernünftig und wirklich Feuer. Die symbolische Auffassung ist ganz gegen die Lehre Heraklit's, der im eigentlichen Sinne Alles aus Feuer entstehen liess. Ich sehe desshalb keine Veranlassung, dem Zeller'schen Symbol irgend welche Berechtigung zuzuerkennen.

Heinze. Das Selbstbewusstsein des Logos.

Ich freue mich, dass auch Heinze im Ganzen meinem Heraklit seine Zustimmung schenkt. Ich erlaube

mir aber auf eine Stelle einzugehen, die er beanstandet, nämlich meine „Beweisführung für das Selbstbewusstsein des höchsten Princips, die eigentlich nur in der Behauptung bestehe, dass, was dem Menschen zukommt, nach Heraklit auch der Gottheit nicht abgesprochen werden dürfe" *). Ich kann diese Bemerkung nicht für gerecht halten; denn ich habe doch S. 181 ff. ausführlich gezeigt, dass wir, da Heraklit den Begriff des Selbstbewusstseins noch nicht kennt und desshalb auch den Begriff einer unbewussten Vernunft noch nicht discutirt hat, keine Veranlassung haben, seiner weltregierenden Vernunft das Selbstbewusstsein abzusprechen. Es müssten Fragmente nachgewiesen werden, die das Selbstbewusstsein ausschliessen. Bis dieses geschieht, muss es das Richtigste sein, für die Periode, welche der Distinction dieser Begriffe vorausgeht, eine unklare Verschmelzung derselben anzunehmen. Die Analogie, von der Heraklit ausging, war der Mensch; der Weiseste ist ein Affe im Verhältniss zu Gott, sagte er. Welcher Grund könnte uns also bestimmen, das Selbstbewusstsein, welches Heraklit als etwas Besonderes an dem Menschen im Gegensatz zur Gottheit noch gar nicht erkannt hatte, von seinem Begriff der Gottheit fernzuhalten? Den Begriff der Weisheit und Vernünftigkeit von dem Selbstbewusstsein zu trennen, ist nur durch eine besondere Argumentation möglich, wovon wir bei Heraklit keine Spur finden. Wäre die Trennung beider Begriffe die natürliche und der Entwicklung der Gedanken im einzelnen Menschen und im Culturleben der Völker entsprechende erste Auffassung, so hätte Heinze

*) Literar. Centralbl. 1877, Nr. 30.

Recht; ist aber die Verschmelzung derselben das Natürlichste und die Trennung erst ein Product der philosophischen Arbeit, so muss meine Darstellung Heraklit's so lange gelten, bis man bei ihm Stellen gefunden hat, welche eine Trennung dieser Begriffe fordern.

Sach- und Namenverzeichniss.

Ab 169 zur Katharsis.
Αχυ 169.
Aegypter 12. 65. 105. 115 (religiöse Parteien). 141 Mythologie. 156. 178. 195 Brettspiel. 209 ff. 227.
ἀείζωον πῦρ 193.
Aeon 189.
Aeschylus 111. 131. 196 (Brettspiel).
Aethiopier 275.
Affe 128.
Agrippa ab Nettesheym 265.
αἰδοίη 162.
Akatalepsie 88.
Alexander Aphr. 48.
Allgemeine, das 32.
Alraun 216.
Amasis 106.
amentet 141. 159.
Amme 218.
Ammon 110. 147. 153. 184.
Ampelius 232.
ἀναβιῶναι 246.
ἀναίσθητον 27.
Anamnese 15 (Medicin).
ἄναμμα νοερόν 227.
ἄναψις 210.
ἀναρίες 71 (Hippokr.).
ἀνάθημα 124. 249.
ἀναθυμίασις 100. 142. 166. 244.
Anaxagoras 22. 25. 26. 28. 29. 43 f. 45. 48.
Anaximander 206. 247. 273 ff. 276.
Anaximenes 27. 52. 207. 276.
anχ 215.
Anacreon 283.
Anepu 164.
ἄνοδος 235 (κάθοδος).
Anubis 175.
ἄπειρον 29 bei Anaxagoras.
Aphrodite 118. 159. 160. 162.
ἀπόκρυψις 144 f. 161. 173 ff.
Apollo 130. 189. 192. 232.
Apophis 145.

ἀπόρρητα 125. 131.
ἄψις 269. 276 der Sonne.
Aratus 282.
ἀρχαῖοι 16.
Arcturus 280.
Archelaus 47. 48. 49. 84.
Ares 159.
Argo 234.
Ariston 3.
Aristophanes 222. 234.
Aristoteles 19. 26 über den Atomismus. 65. 87. 89. 100 mit Hippokr. vergl., 113 über Xenophanes. 225 über Heraklit. 116. 123. 131. 207 über die Ernährung der Gestirne. 232 über den Okeanos. 244 über das Riechen. 264 Abfall von Plato. 268 eristische Kritik Plato's.
ἀρκτικός 282.
ἅρμα der Sonne 228.
Artemidorus Capito 95.
Artemis 114. 124. 199. 217. 252.
Asen 120.
Astarte 162.
ἀστραγαλίζειν 199.
Athenäus 246.
ἀτμίς 244.
Atomismus 52. 68 f.
Atticus 264 Platoniker.
Auferstehung 239.
Augustin 48. 129.
Awai 242.

Ba 143 Seele, ba scheta 168.
Baer, K. E. v. 275.
Baldur 121.
bambino 214.
Basel 188. 214 Horus-Statuette. Vorrede.
Batau 164.
Baum 160. 224 cf. Phönix und Palme.
Begriff 140. 262 dist. Ideen.
Benfey 109. 192.
Bennu 179.
Bernays 3. 189. 199. 201 συνδιαφερόμενος.
Birch 143. 144. 148. 150. 152. 159. 188. 245.
Bölwerkr 162.
Bonitz 268 Index.
Bootes 283 astron.
Boutroux 258 über Zeller.
Brettspiel 196.
Brugsch 141. 148. 156. 168. 195. 208. 214. 231. 233. 238. 242 f. 245.
Bubastis 162. Bast 243.
Buckle 19.
Bunsen 246.
Bursian 181.
Busiris 173.
Bywater 47. 79. 218. 229. 236. 240.

Castrén 216.
Chabas 163. 169. 170. 173.
Chaos 156.
cheftu 172.
Chelkias 125.
Chem-Hor 209.
Cher 173.
Christen 126, christl. Philos. 116.
Chrysipp 264. 271.
Clemens Alex. 48. 129. 161. 222. 239. 241.

Clermont-Ganneau 166.
Commodus 220 auf dem Capitol.
Constitution 33 (Medicin).
Cos (médecine de) 11.
Cousin 147 über Thamu.
Crates 275 Gramm. über Homer.
Creuzer 118.
Curtius, E. 106.
χυλός 17.

Dadu 158. 160.
Danae 234.
Danaus 196.
Daphne 160.
Daremberg 11. 14.
Darius 250 f.
Darwin 18, Darwinismus 71.
Demeter 111.
Demokrit 7. 8. 22. 33. 55. 56. 90.
Dendera 215.
διαθήκη 62.
Diätetiker 18. 20. 25. 28. 32 f. 246. 283 f.
διαφερόμενος 201.
διηθέοντες 17.
δίκαιον 67.
Dike 150. 168. 175. 239. 241 f.
Diodor 235. 250 f.
Diogenes von Apollonia 50. 84.
Dionysus 134 f. 159. 162 f. 211. 212 Osiris. 216. 233.
Dioskorides 95.
Dodona 184.
δόκος 57.
Double 11.
Duaut 159.
Dynamisches 30.

Ebers 107. 109. 125. 162 f. 228. 235. 250.
ἐχῖνος 279.
Edda 162. 181. 198.
ἐγκυβερνήσει 229.
εἴδη 74.
εἰκῇ 57.
εἰλαπιναστής 212.
εἰλικρινές 31.
Eine, das 35. 177.
ἐκλογή 125.
ἐλάχιστον 29 bei Anaxagoras.
Eleusin. Myst. 182. 235.
ἔλπεσθαι 128.
Empedocles 22 26. 86.
Ephesus 108. 124. 185. 252.
Epiphanie 144. 157 des Tmu.
ἐπόπται 142.
Erinyen 239. 241.
Erkenntniss 31.
Ermerins 15. 90.
Erotianus 279.
Ethische Begriffe 33.
ἔτυμα 67.
Euclides 78.
Eudoxus 246.
εὐώδεα 97.
Euripides 112.
Euryphon 3. 96.
Eusebius 264.
Eustachius 282.
Ezechiel 155.

Feuer 171.
Fieber 17.
Finnische Mythol. 216.
Foësius 90. 282.
Formprincip 45.

Galen 3. 95. 98.
Ge 160.

Gegensätze 49.
Geheimlehre 121. 125. 131.
Gelzer, H. 118.
Geminus 275 Isag., 277. 280.
Generationslehre 19.
γένεσις 39.
Georg, heil. 166.
Gerstenschleim 17 (Medicin).
Geschichte der Phil. 259 Aufg. und Mängel.
Gesetze 66. 75. 77 Plato's, 190 bei Heraklit.
Gladisch 118. 120. 251.
Gnomen, knidische 15.
γνῶσις 67. 81. 218.
Gnostiker 126.
Goodwin 109. 163.
Gott als Steuermann 229.
Gottkind 214 christl., 242 ägypt.
Göttinger gel. Anz. 258. 259.
Griechen 63.
Grimm, R. 219. 221.
Gunnlödh 162.

Hades 135. 159. 162. 167 f. 171 f. 173. 176. 233 Land des Lebens. 242.
Harmonie 157. 167 f.
Harms 259.
Harpokrates 188.
Hathor 160. 161. 172.
Hebräer 61.
Heinze 286.
Hekatäus 106. 110. 186. 227.
Helena 112.
Helike 283 (astron.).
Heliopolis 173. 223.
Helios 175. 210 als Kind, 211. 235. 239.
Hemsterhuys 203.
Hephästus 166.
Herakles 218 ff. 235. 246.
ἡρακλειτίζειν 94.
Heraklit 67. 94. 111 f. 129 Dunkelheit, 135 kein Naturforscher, 147 über Polymathie, 178 über Leben und Tod, 185 f. Stellung zur Religion. 218 Briefe.
Hermes 149 ff. 198. 210.
Herodot 65. 91. 106. 107. 110 f. 131. 162. 184. 212. 222 f. 234.
Herz 164 mythol. Bohne.
Hesiodus 112. 180 ff. 234. 241. 274.
Hesychius 196. 202.
Hippodamus 96.
Hippokrates 11. 18. 70. 92. 98. 100. 279. 282.
Hippolytus 48. 49. 240. 283.
Hoffmann, F. 31.
Hölle 174.
Holz 173, cf. Baum und Phönix.
Homer 12. 112. 184. 189. 192. 234. 274.
Homöomerien 48.
Horapollon 222. 230.
Horus 142. 158. 161. 165 f. 188. 209. 212 Apollo, 228 Helios, 238. 243 in Sechem, auf der Sonnenbarke.
ḥotep 162.
hun 174 Phallus.

Jason 234.
Ideen 261 dist. Begriffe.

Jeremias 161.
Jesaias 129.
Jesus 263 bei Celsus.
Indien 114.
Individualprincip 43.
Inspirationslehre 127.
Jörmungander 145.
Jolaus 246.
Josias 125.
Isis 114. 143 f. 166. 173 f. 177 Mond.
Jungfräulichkeit 160.
Justin (Kirchenvater) 125. 265.

Käfer 172 Sonnengott.
Kalewala 181.
Kamatef 143.
Kant 62. 123.
κάπνος 244.
Karneades 271.
kathartisch 17.
Kepher 171.
Kepheus 282.
Kerer 173.
Khidre 166.
Kind 189 König der Welt.
Kirchenväter 214.
Kleanthes 264.
Klein 282.
Kneph 113. 153.
Knidische Gnomen 15. 16.
Knoblauch 96.
Kobolde 216.
κρᾶσις 269.
Krates 136.
Kratylus 48. 87.
Kreyenbühl 285.
κριθή 17.
Krieg der Gegensätze 157. 166 f. 202.
Kronos 75. 153.
κρύπτειν 125. 131.
Kuhn, Adalbert 215.
κύβος 200.
Kynosura 283.

Lacedämon 63.
Lästrygonen 275.
Ladon 160.
Lassalle 248.
Leemans 230.
Leib und Seele unterschieden 41. 45. 178.
Leibnitz 37. 39. 93. 99.
Lepsius 109. 143. 148. 150. 188. 209. 228. 238.
Leucates 232.
Leukipp 25. 26 der Atomiker, 160 der mythische.
Liebe 162 f.
Λικνίτης 216. 232.
linter 232.
λόγια 110.
λόγος 11. 22. 67. 118. 125 θεῖος. 151 bei Plato und im Todtenbuch, 170 ff. 182 ἱεροί, 221 Bedeutung des Fingers auf dem Munde, προφορικός und ἐνδιάθετος.
Loki 120.
Lotos 166. 172 f. 210.
Lotze 258. 261. 263.
Lucian 189. 201.
Luft 13, Krankheiten der.
luna 230.
Lybische Gegenden 19.

Ma = Dike 175. 242.
maχer 151. 169. 171.
Makrokephalen 18. 70.
μαντική 80. 89.
μαρτύρια 271.
Mass 175, Massüberschreitung 242.
Materie 29 bei Anaxagoras und Plato, 52 f. bei Diogenes von Apollonien.
Mau = mu-t 163.
Maximianus 220 bei Rasche. Die beiden Petersburger Kupfermünzen sind auf Diadumenianus und Caracalla.
Meer 172.
μέγα καὶ μικρόν 29.
Melampus 235.
Melissos 9. 25.
Memnonien 165.
Memphis 224.
Metempsychose 111.
Meth 162.
μέθη αἰώνιος 231.
Methode 21. 25. 54.
Meyer, Leo 198.
Midgardschlange 145.
μῖγμα 49.
Milet 106.
μιμέεσθαι 59.
Mimir 162. 166.
μισθός 231.
μίξις 269.
Mnevis 224.
Mohr, J. 225. 274. 277. 279 ff. 283.
Mond 177. 195. 230. 244.
Montesquieu 19.
Moses 61. 233.
Mullach 7 über Demokrit. 191. 204.
Mumien 237.
Musäus 160.
μυριώνυμος 144.
Myste 136. 222. 227.
Mysterien 121. 146. 181. 187. 222. 234. 249 f.
Mythologie 153 Deutung, 158 vergleichende der ägyptischen Priester, 177 Veränderung durch astron. Kenntnisse.

Nacht 175 der Abrechnung.
Nachahmung 60.
Nahrung 45. 50.
Nase 245.
Natur 58. 61, Naturgesetze 66.
Naukratis 106.
Naville 148. 155. 166.
Nechos 106. 110.
Nefer-Tum 163.
Neleus 234.
Nenet 161. 228. 232 (Okeanos).
Nendotef 242.
νέος θεός 211.
Nephthys 166.
Neter-tat 170.
Nichtseiende, das 26.
Nil 153.
νόμοι 18. 64, νόμος 54. 67. 75 Definition, 197, νομιζόμενα 57. 58. 68.
νοῦς 31. 45. 49. 265 bei Aristoteles, 266 ohne ὄργανον.
Nun 157.
Nut 165. 233.

Odhrörir 162.

Odin 162. 166.
Odysseus 275.
Oedipus 165.
Offenbarung 120. 123 ff.
οἰαχίζειν 229.
Okeanos 145. 282.
Orakel 110. 123.
ὄργανον 268.
Origenes 263 gegen Celsus.
Orphische Theologie 132. 182. 248.
Osiris 118. 150. 157 ff. 166 f. 169. 173. 179 bennu, 209. 212 (Dionysus), 238. 242 (Massüberschreitung).
ὀσμᾶσθαι 244.
οὖρος 281.
Ovid 160. 232.

παιδίον νεογνόν 210.
παίζων 193.
Palmen 173.
Panu 217.
Pantschatantra 192.
παραδείγματα 271.
παρακαταθήκη 124. 249.
Parmenides 24. 27. 35. 114.
Parsismus 118. 121, Perser 236. 250 f.
Patripassianismus 153.
Pausanias 160.
Pelias 234.
Persephone 244.
Perseus 166. 233.
Perspective in der Gesch. 98.
πεσσεύων 194.
πεσσονομῶν 196.
πεσσός 200. 231.
Phallus 174.
φαντασίαν πρὸς τὴν 227.
Philetas 3.
Philistion 3.
Philo 218.
φιλοσοφώτερον 64.
Phönicische Mythologie 246.
Phönix 179. 224. 238.
φορά 268 ff.
Physiker 26.
φύσις 54. 71.
φύλακες 239. 241.
πίστις 128.
Plato 19 lernte von Hippokrates, 29 und 30 von Anaxagoras, 65. 72. 73. 105 Beziehung auf Aegypten 108. 110. 131. Geheimlehre, 139 bei Tylor, Ideen mit Seele u. Bewegung versehen, 145 Phädrus, 149 Interesse für Mythologie, 170 problemat. Kenntniss ägypt. Schriften, 176 Phädrus, 178 Timäus, Zahl der Seelen, 196 πεττευτής, 200 f. 206. 221 λόγος προφορικός und ἐνδιάθετος, 240 φύλακες, 263 traditionelle Ideenlehre von Lotze beurtheilt, 264 Verhältniss zu Aristoteles nach Attikus u. A., 267 Theätet, 269 Definition der φορά nach Aristoteles.
πλοῖον der Sonne 228.
Pluton 118.
Plutarch 105. 112. 118 Heraklit u. Aegypten, 141 über Isis u. Osiris, 204. 210. 244. 264.
Poesie 64.

πόλεμος 202.
Polybus 7. 8. 9.
Polykrates 107.
πόνος 39.
Pontus 19.
Poren 33. 42.
Poseidon 160. 234.
Positivisten 71. 138. 140.
Probleme 94 ff.
Proclus 125. 131. 211.
Prodikus 222 (Herakles).
Progressus in inf. 29.
προκαταμαθεῖν 15.
Psammetich 106.
Pseudohippokrates cf. Diätetiker.
ψυχή 265.
ψυχοπόμπος 151.
Pythagoras 107. 111. 125. 156. 164 Bohnen, 185 Themistokleia. 251.
Pytheas 275.

Ra 157 f. 165. 209. 225.
Ramus 219.
Ranke 253.
Rasche 219.
Renouf 230.
Ribot 258.
Riechen im Hades 244.
Riehl, Carl 179.
Ritter 86.
Röth 248.
Rougé, de 231.

Sais 114.
Samen 25, Samenthierchen 37.
σάρξ 17.
Sauppe 241.
Schamglied 167. 174.
Schachspiel 198.
σχήματα 53. 78.
Schepeska 173.
Schlange 145. 172. 176. 210.
Schleiermacher 118. 274.
Schlinge 174. Im Conservatorenpalast des Campidoglio in Rom befindet sich im Broncesaal eine dreigestaltige Artemis, etwa 1½ Fuss hoch; eine von den dreien hält in der rechten Hand einen ägypt. Schlüssel, in der linken eine Schlinge, beides offenbar Attribute der Unterwelt, die durch das Todtenbuch verständl. werden.
Schu 159. 160 Apollo, 228.
Schülerverhältniss der Philosophen 85.
Schuster 3. 38. 118. 124. 126. 126. 132 Heraklit. Mystik, 193. 200. 203. 206. 219 Münzen mit Heraklit, 249 Mystik Heraklit's, 251. 274.
Schweigen 222 Mystik.
Seb 228.
Sechem 243.
Seele 33. 36. 37 Seelenthierchen, 38 männliche und weibliche. 44. 101. 142. 144. 150. 157. 166. 173. 177. 212 unsichtbares Feuer, 244 riechen im Hades.
Selene 195. 198. 244 f.
Semiotik 15. 187.
Serapion 210.
Set 173.
Sextus Emp. 272.

Sibylle 126. 184. 225.
Siebeck 274.
σιγή 222.
Simplicius 50.
Simrock 145. 162.
Sirius 179.
σκάφη 224 ff.
σκόροδος 97.
Sokar 165 f.
Sokrates 72. 75.
Solon 224 in Aegypten, 251.
Sonne 228 Wagen und Schiff.
Sonnenaufgang = Geburt 145.
Sop 176. 242.
σοφίη 67.
Sothisperiode 179.
Spielmann, Alois, Vorrede IX.
Staatsmann 76.
Stationen der Zeugung und Metamorphose 38 γενέσεις.
Steinhart 146.
Stephani, L. 231.
Stephanus 200 f.
Stern, Ludwig 148. 153 Nil. 154. 156 Metempsychose, 157 ki zed, 158 Götterzwillinge, 159 Duaut uud Amentet, 164 Pythag. Bohnen erklärt, 169 Temmu, 176. 185 Mysterien, 223 Heliopolis, 238 Todtenbuch, 242.
Stesichorus 235.
Steuermann 178 Gott, 229.
Stimme 34.
Stoffwechsel 36.
Stoische Tragödie 210, Stoiker 240.
Strabo 146. 149. 152.
Suidas 201.
Surtur 120.
σύμφορον 36.
Syzygie 157.

Tapheth 161.
Tattu 160 vergl. Dadu.
ταὐτό 34.
τέχνη 16. 18. 59. 64.
Tefnut 159, Tafenet 160.
τέχμαρσις 15.
Ţemmu 169.
Teleologie 190.
τέρψις 39.
tertium comparationis 191 von Bernays und Zeller verfehlt.
Thales 224 in Aegypten, 247. 274.
Thammuz 154.
Theätet 267.
Thebais 113.
Theben 173. 184.
θεῖα 71. 91, θεῖος λόγος 125.
Themistokleia 185.
Theodoret 129. 240.
Theopneustie 127.
Theognis 124. 178.
theokratisch 187.
Theologie 131, theologische Periode 64, Theologen 211 ff.
Thesmophorien 235.
Theuth 146. 149. 195.
Thor 162.
Thrym 162.
Timaeus sophistes 200.
Tiresias 261.
τιθήνη 218.
Tlepolemos 2ff.
Todtenbuch 142. 144. 150.

Topik 217 f.
Träume 92. 100.
Trendelenburg 266.
τροφή 39. 228.
Tum 143. 144, Thamu 146. 152 f. 163. 165. 228. 243.
τύχη 190.
Tylor 138.
Typhon 166 f. 172. 212. 246.
Tyro 234.

Uarda 125.
Uhlemann 150.
Unsichtbares 33. 44.
Unsterblichkeit 111. 264 bei Plato und Aristoteles.
Utgardloki 163.

Veränderung 51.
Viele, das 35. 177.

Wächter 239. 241. 243.
Wage 242.
Wagen der Sonne 228.
Walter 276.
Wasser bei Hippokrates und dem Diätetiker 20, mytholog. 167. 172.
Welt 172 bei Herakleitos und Aegyptern.
Weltordnung 197.
Weltperioden 177 ff.
Weltseele 35.
Wieland 201.
Wischnu 192.
Wöluspa 198.
Würfelspiel 198.

Xenophanes 23. 24. 27. 56. 67. 112 (Aegypt.) ff. 115. 133. 186. 207. 274.
Xenophon 222. 252.
ξύμφορον 36.

Zabal 198.
Zeller 3. 6. 7. 10. 20. 28. 43. 47. 53. 60. 78. 87. 118 gegen Gladisch, 129 Dunkelheit Heraklit's, 140 Ideen mit Seele und Bewegung, 189 Heraklit's Gottkind, 199. 202 συνδιαφερόμενος 203. 234 über Herodot, 248 über Lassalle, 258 von Boutroux beurtheilt, 274. 285 f. über Heraklit.
Zeno 35.
Zeugung 36.
Zeus 152. 149.
ζωπυρεῖσθαι 215.
Zoroaster 118. 251.
Zündel 109.
Zeugen des Todtenbuchs 118.
Zwillinge 42 physiolog. 158 theolog.

DRUCK VON FRIEDR. ANDR. PERTHES IN GOTHA.

LANE MEDICAL LIBRARY

To avoid fine, this book should be returned on or before the date last stamped below.

Q
175
T26
v.2
1818
LANE
HIST

A175H Teichmüller, G.75229
T26 Neue Studien zur Ge-
1878 schichte der Begriffe.
ift.2

NAME | DATE DUE

#21721